YVES M.-J. CONGAR

SANTA IGLESIA

© EDITORIAL ESTELA, S. A. Primera edición, agosto de 1965. Reservados todos los derechos para los países de lengua castellana. La edición original de esta obra ha sido publicada con el título de SAINTE ÉGLISE, por *Les Éditions du Cerf* de París. La traducción castellana ha sido realizada por León Sansegundo, monje de Montserrat. Tiene las licencias eclesiásticas, Nihil Obstat: el censor, Antonio Briva, Pbro.; Imprimatur: † Gregorio, Arzobispo de Barcelona; 17 de mayo de 1965. La maqueta y cubierta son obra de TALLER JOAN VILA GRAU, Impreso en GRÁFICAS MARINA. S. A., Paseo de Carlos I, 149. Barcelona. Depósito legal: B. 18.896 - 1965. Núm. de registro: 3.342-65.

ADVERTENCIA

El autor de los estudios fragmentarios reunidos en la presente colección concibió, en 1929, el propósito de componer un «Tratado de la Iglesia». Desde entonces el sesgo de los acontecimientos le impidió realizar su designio. Mas no por eso renunció a la empresa, antes no cesó de concentrar en su trabajo una intensa labor de preparación. Durante los últimos treinta años tuvo oportunidad de redactar uno u otro estudio de eclesiología: artículos de revistas o Misceláneas, noticias para diccionarios y enciclopedias, cursos, conferencias, etc. Las Ediciones «du Cerf» han reunido algunos de estos trabajos en la compilación que ofrecen hoy al público de la colección «Unam Sanctam».

Están distribuidos en tres secciones:

A) Posición de la Iglesia : *Cómo se sitúa la Iglesia y cómo se define en el plan de Dios; su naturaleza, que se expresa en las propiedades clásicas: una, santa, católica, apostólica. Hubiéramos querido imprimir toda su fuerza a esta sección, reproduciendo un estudio sobre la relación de la Iglesia, Esposa y Cuerpo de Cristo, con su Jefe celeste. Desgraciadamente, el editor de la compilación en que debe aparecer este estudio, no nos ha dado autorización para ello. De ahí que apreciemos tanto más vivamente la amistad y la generosidad con que otros, particularmente M. Letouzey, nos han permitido reproducir ciertos textos. Se lo agradecemos con toda el alma.*

B) LAS FUNCIONES Y PODERES DE LA IGLESIA: *Se distribuyen en Orden, Jurisdicción y Magisterio. Al Magisterio no se le considera aquí en sí mismo, sino más bien en ciertos aspectos particularmente delicados o interesantes de su ejercicio: concilios, magisterio papal, «hechos dogmáticos» y naturaleza de la adhesión que hay que prestar a las revelaciones privadas. A esta sección se añaden dos estudios que versan sobre la relación de la Iglesia con el mundo: Iglesia y Estado, salvación de los no-evangelizados o no-católicos.*

C) CRÓNICA DE TREINTA AÑOS DE ESTUDIOS ECLESIOLÓGICOS: *El autor, en efecto, ha seguido durante treinta años, en diversas revistas, pero sobre todo en la «Revista de Ciencias filosóficas y teológicas» y en el «Boletín Tomista», el movimiento de los estudios eclesiológicos y también de lo que podría llamarse la renovación eclesiológica. A esta renovación ha cooperado él mismo, ya con sus propias publicaciones* [1], *ya por la fundación de la colección «Unam Sanctam» (1937), en la que han aparecido más de cuarenta volúmenes hasta hoy. En la «Revista de Ciencias filosóficas y teológicas» y el «Boletín Tomista», apenas si había lugar suficiente para un estudio crítico de cierta amplitud de las obras que aparecían. Lo más frecuente era tener que situar únicamente, en pocas palabras, un libro o un artículo notable dentro del movimiento de conjunto de los estudios teológicos. Pero nos ha parecido que estos fragmentos de boletines críticos anuales podían agruparse en una crónica continua de treinta años de publicaciones eclesiológicas. Los que trabajan especialmente en estas cuestiones, y son hoy muchos, encontrarán en ella una documentación útil todavía, y los historiadores, algunas referencias o sugerencias de provecho.*

1. *Chrétiens désunis. Principes d'un «Oecuménisme» catholique* (*Unam Sanctam*, 1), París, 1937 (trad. inglesa); *Esquisses du Mystètere de l'Église* (*Unam Sanctam*, 8), 1941; 2.ª ed., 1953 (trad. inglesa, española [*Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*, Barcelona, Estela, 1959; 2ª ed., 1961], italiana, alemana); *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (*Unam Sanctam*, 20), 1950 (trad. española [*Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953]); *Le Christ, Marie et l'Église*, París, 1952 (trad. inglesa, alemana, española [*Cristo, María y la Iglesia*, Barcelona, Estela, 1964]); *Jalons pour une Théologie du Laïcat* (*Unam Sanctam*, 23), 1953, 2.ª ed. (trad. inglesa, alemana, española [*Jalones para una Teología del Laicado*, Barcelona, Estela, 1961; 2.ª ed. 1963; 3.ª ed., 1965]); *Le Mystère du Temple* (*Lectio divina*, 22), París, 1958 (trad. inglesa, alemana, española [*El Misterio del Templo*, Barcelona, Estela, 1964]).

A los textos agrupados en esta tercera sección, no se ha añadido ni quitado nada, puesto que precisamente la ley del género postulaba aquí reproducir exactamente lo que se escribió en 1932, 1947, 1954, etc. En cambio, se ha tenido a bien agregar algunas indicaciones especialmente documentales, a los estudios de las secciones A y B; nuestro propósito es ser útiles hoy, como cuando publicamos estos estudios, a los hombres que desean conocer mejor la realidad de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, bajo tantos aspectos a través de los cuales resplandece.

LOS EDITORES — EL AUTOR

«Creo en la Santa Iglesia.. »*

Se ha dicho que «el siglo XX era el siglo de la Iglesia». Y, en efecto, se habla de Iglesia por todas partes. Quien quiere tener éxito en la organización de un congreso, en la dirección de una revista, en una serie de conferencias o de círculos de estudios, debe introducir siempre el tema de la Iglesia. Cada año vense aparecer algunos libros sobre el Cuerpo místico, la Acción Católica, la Iglesia ; los fieles piden que se les hable de ello, y ellos mismos discuten sobre el tema. En fin, problemas que hace poco se enunciaban simplemente en términos de religión o de vida personal, se plantean hoy en términos de Iglesia, de una manera mucho más concreta y más directa. Se atiende a lo que representa el cristianismo, no en el estado abstracto o en una experiencia aislada, sino en su estado social y concreto, que es la Iglesia. Inclusive aquellos que, como nuestros hermanos protestantes, hacían poco caso de la Iglesia, y parecían condenados por su posición inicial a no poder dar a las realidades sociales un valor propiamente cristiano y una estructura teológica satisfactoria, vuelven a descubrir la Iglesia y hablan de ella con un acento que no habrían desaprobado ciertamente nuestros comunes padres en la fe.

Y no cabe dudar que desde el punto de vista de la Iglesia misma, el verdadero «siglo de la Iglesia» será siempre el primer siglo, el de su fundación, cuando fue plantado, en medio de las sociedades y de los imperios hoy desaparecidos, el imperecedero grano de mostaza. Cuando se habla, refiriéndose a nuestro tiempo, de «siglo de

* Aparecido en la *Revue des Jeunes* (enero 1938), pp. 85-92, seguido de una bibliografía que no está evidentemente puesta al día. Podrá hallarse una mejor y más actual; es la debida al padre B. D. Dupuy, en *La Vie Spirituelle,* 101 (1961), pp. 70-85.

la Iglesia», no se entiende necesariamente que la Iglesia se construye o se desarrolla en nuestro tiempo de una manera excepcional; quiere significarse que *nosotros* la descubrimos de una manera nueva. La Iglesia sigue siendo lo que era antes de nosotros. Somos nosotros quienes despertamos y abrimos los ojos ante ella, y tratamos de comprenderla mejor y comprendernos mejor en ella. Estábamos en sus brazos, pero no lo sabíamos, o no habíamos experimentado su dulzura.

No se trata, pues, para nosotros, de hacer una Iglesia nueva, ni tampoco, hablando con propiedad, de hacer la Iglesia. Porque aunque cuando debemos trabajar para construirla, no tenemos que *hacerla:* está ya dada y *nosotros somos* los que nos edificamos en ella. Podemos muy bien descubrirla, pero no podemos inventarla. Es maravilloso ver cómo, de esta guisa, cuanto más nos introducimos en la escuela de lo que es, más cosas descubrimos, más dóciles nos hacemos y más aprendemos. Ya, cuando nos hacíamos discípulos de la Edad Media, sentíamos surgir en nosotros una savia insospechada, veíamos cómo se establecía, entre las realidades que parecían chocar entre sí o contrarrestarse, un equilibrio orgánico y pujante... Si nos hacemos discípulos de los Padres, la Edad Media parece como que abraza en su síntesis sólo las verdades ya desunidas y depauperadas; y sospechamos visiones de una amplitud y de una profundidad tales que las ideas analíticas parece que no pueden sino traicionarlas. Y si nos remontamos a lo que fue la fuente misma de los Padres, como de la Edad Media, como de todos los tiempos, a la Escritura, nos sentimos dominados por la riqueza, la profundidad, la amplitud, y al mismo tiempo, por la simplicidad de lo que se nos ofrece; aprendemos sobremanera a meditar lo que santo Tomás dice sobre la gracia capital de Cristo; más, una página de san Agustín en su comentario a los salmos o a san Juan nos abre horizontes que nos dejan exultantes y nos hacen soñadores; y, finalmente, aprendemos a leer mejor algunos versículos muy sencillos de san Pablo o del Evangelio: «Vosotros sois el Cuerpo de Cristo, y sus miembros, cada uno por su parte...» (*I Cor.* 12, 27). «Los príncipes de las naciones las dominan con imperio. No ha de ser así entre vosotros; antes si alguno de vosotros quiere ser el primero, sea siervo de todos.»

Así es como en la Iglesia todo descubrimiento procede de un disponerse a bucear en lo que es, de un estudio de la tradición. En realidad la cosa no es especial en la Iglesia : ya sea en arte, en literatura o en materia de salud o higiene, toda revalorización se hace por un retorno y un sumergirse, por decirlo así, en las fuentes ; la naturaleza y las grandes obras simples, que son las fuentes de lo bello ; la naturaleza incluso, las condiciones y los gestos simples que son las fuentes de la salud. Las fuentes, en el caso de la Iglesia, son asimismo los gestos espontáneos y simples de la vida cristiana, las condiciones igualmente simples de la comunión fraterna en la cristiandad, y las grandes obras de aquellos que llamamos los «Padres» ; y eso, porque tienen siempre con respecto a nosotros una misión y una gracia de autoridad, de alumbramiento y de educación. Bendita sea la generación que responde al llamamiento que oye de parte de la Iglesia, entrando, para comprenderla y servirla, en la escuela del pasado y de las fuentes perennes de la vida cristiana.

* * *

De esto tenemos un ejemplo harto significativo en el caso de uno de los jefes de la renovación de la teología católica en la Alemania del siglo XIX, cuyo centenario se cumple este año precisamente : es Juan Adam Möhler, muerto el 12 de abril de 1838. Alemania había conocido, antes de las guerras napoleónicas, un largo período de racionalismo generalizado que, bajo el apelativo de «Filosofía de las Luces», se había asimilado lo espiritual y había desechado, hasta en los fieles, el sentimiento de las cosas de Cristo. El romanticismo comenzaba a reaccionar restaurando, con la estima de los valores sentimentales, históricos y concretos, el sentido de lo colectivo y lo comunitario, bien pronto simbolizado todo esto por la Edad Media, con sus catedrales y sus misterios. En medio de la resurrección de la nación alemana, tras las campañas de Napoleón, las universidades germanas comenzaban su carrera con maestros de la altura de Hegel y Schleiermacher. Es en la Universidad de Berlín, junto a un profesor protestante, Neander, donde Möhler, entonces joven sacerdote, recibe la revelación de lo que es la historia de la Iglesia en su continuidad viviente y se da cuenta del tesoro de piedad que nos guardan en depósito los Padres.

Dos años después de su estancia en Berlín, Möhler, habiendo regresado a la pequeña Universidad de Tubinga que él debía ilustrar, publica su libro *L'Unité dans l'Église ou le principe du Catholocisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles* (Tubinga, 1825). La obra era muy imperfecta y, Möhler, dándose cuenta año tras año de lo que le faltaba, se negaría a reeditarla hasta el fin de su vida. Tal cual es, y realmente pura para los puros, es extraordinariamente sugestiva, y puede aportar, para quien no tema una lectura a veces difícil, una verdadera revelación. Una traducción francesa, imposible de encontrar hoy, apareció en seguida después de la muerte de Möhler. Un buen número de hermosos fragmentos escogidos, ordenados y presentados por M. G. Goyau, dieron a conocer lo esencial de ella a la generación de antes de la guerra. La colección de estudios eclesiológicos «*Unam Sanctam*» (París, ediciones «*du Cerf*») nos ofrece una traducción nueva e íntegra que no dejará de contribuir muy eficazmente a la renovación del sentido de la Iglesia en nuestra generación. Tenemos, en efecto, en este libro un ejemplo — imperfecto, ciertamente en no pocos puntos, repetimos, pero en cuanto a lo esencial bien logrado y representativo — del trabajo de revalorización por vía de retorno a las fuentes y de un sumergirse en ellas. Y en esto hemos reconocido precisamente uno de los movimientos y uno de los llamamientos de nuestro tiempo. Möhler no nos brinda una teología racionalmente construida con gran refuerzo de categorías jurídicas o filosóficas (para un trabajo de este género, muy necesario por cierto, nos será preciso recurrir a otros maestros). Más bien nos ofrece, en el espíritu de los Padres, una gran visión de síntesis sobre la esencia, o como él mismo dice, del «principio» del catolicismo, del cual es también, en la Iglesia, el principio de unidad.

* * *

Este principio es el Espíritu Santo. La Iglesia es una creación del Espíritu Santo, y su vida le viene de la animación que recibe de Él. La Iglesia no es, a semejanza de una sociedad humana, un conjunto resultante de la adición o suma de todos los creyentes individuales, de sus esfuerzos y de sus actividades. Es un todo viviente, realizado por el Espíritu Santo, que constituye y explica sus partes, lejos de ser constituido y explicado por ellas. Mucho más profunda-

mente que cualquier nación o pueblo, la Iglesia es un todo vivo que posee en sí su principio de vida ; no lo constituimos nosotros propiamente, pero en él recibidos la vida y en él, ante todo, somos concebidos.

De esto se sigue que la ley esencial del catolicismo es la vida «en la Iglesia», que es, por lo mismo, una vida en la comunión fraterna del amor. Por una parte, en efecto, el Espíritu Santo, que es el Espíritu de amor, es el mismo en todos los fieles en quienes habita ; y los anima y los reúne a todos en un mismo Cuerpo de Cristo. Por otra parte, puesto que nosotros sólo tenemos la vida del Espíritu Santo «en la Iglesia», de la cual es el alma, ya que es la Iglesia la que explica la vida cristiana, toda vez que es la vida del todo la que explica y funda la del miembro, por todo ello se sigue que una vida de comunión fraterna es para el fiel, la condición, o mejor, el «medio» vital de todo lo que puede ser y hacer como cristiano.

Y, en primer lugar, la fe no tendrá que concebirse como un conocimiento de tipo racional, o bien de índole puramente inteletual, que sólo pusiera en juego el entendimiento : el régimen de todo conocimiento verdadero, en el cristianismo, tiene como base la comunión y el amor fraterno, la inclusión viva en el todo. Las cosas de Cristo no se presentan aquí como «puros» objetos que pudieran comprenderse desde fuera por el solo esfuerzo del espíritu, sino como un misterio en el cual sólo la vida puede introducirnos, y del cual no puede uno apoderarse sino desde dentro, viviéndolo : «El gran pensamiento que sirve de base a todo esto, dice Möhler, es que el cristianismo no es una simple idea, sino una cosa que se apodera de todo el hombre, que se enraiza en su vida y que no es comprensible sino viviéndola.» La herejía es precisamente el fruto de un espíritu que ha traicionado al espíritu de la comunión fraterna y que, tomando de nuevo la libertad egoísta de su movimiento, desarrolla en un plano puramente intelectual y por vías meramente lógicas, los elementos del cristianismo. Se llega así a una filosofía de Cristo que no es ya la verdadera fe en Cristo, a un sistema eclesiológico que no es ya el verdadero sentido de la Iglesia. Los Padres, al contrario, que son nuestros auténticos modelos, han sido esencialmente hombres que han vivido «en la Iglesia» y han pensado en la comunión viva de la Iglesia, que es la Tradición.

Esta vida en la Iglesia tiene sus exigencias y sus implicaciones. Posee asimismo sus órganos y, si se no permite hablar así, sus promociones. Möhler se complace en presentar el culto, el dogma y la organización jerárquica de la Iglesia como una expresión exterior, y más exactamente, como un órgano de la comunión de amor inspirado y realizado en nosotros por el Espíritu Santo. Pues la Iglesia, fundada sobre la realidad y sobre la obra del Verbo Encarnado, está regida por la ley de la encarnación. Como el alma modela a su cuerpo, se expresa en él y se constituye en él órganos que contendrán, mantendrán y desarrollarán su vida, así el Espíritu Santo, que comunica al corazón de los fieles el espíritu y el sentido de Cristo, se constituye en la Iglesia órganos que serán promociones o expresiones y, en conjunto, instrumentos y marcos de este sentido y de este espíritu de Cristo. Así el culto o la liturgia para nuestra piedad ; así también las fórmulas canonizadas del dogma para nuestra fe ; así, en fin, las instituciones sociales y jerárquicas para nuestra comunión fraternal.

Aquí es donde Möhler se muestra un poco débil. No que se equivoque, pues todo esto es muy justo. Pero no va explícitamente hasta el fin de lo que quisiera la doctrina católica. No vamos a entrar aquí en muchos detalles. Nos basta haber indicado algunos grandes temas y haber quizá inducido a alguna alma fraternal a la feliz tentación de estudiar seriamente la teología de la Iglesia, o también a hacerse consciente con la debida precisión de lo que quiere decir «Creo en la santa Iglesia». Para una exploración de este campo, que es la viña amada de Cristo, no existen mejores guías que esos hombres servidores, esos ecónomos fieles que fueron los Padres. Para un estudio de los Padres, hay pocos libros que posean, para lectores animosos y serios, un valor tal de choque, una eficacia tal de abertura como el libro de juventud de Juan Adam Möhler, cuya fidelidad a la eterna tradición de la Iglesia le ha hecho tan cercano a nosotros, pese a la distancia de un siglo que de él nos separa.

PEQUEÑA GUÍA DE LECTURA Y DE TRABAJO SOBRE LA IGLESIA

No pretendemos dar aquí una bibliografía completa de las obras escritas sobre la Iglesia, aun ciñéndonos, como lo haremos, a los libros franceses, o, en rigor, latinos. Queremos únicamente facilitar algunas referencias de lectura y de discretas orientaciones de trabajo.

Fuentes:

Las grandes fuentes son la Escritura, los Padres, la Liturgia. Hay que reconocer desgraciadamente que sólo tenemos sobre la Iglesia en la Escritura y en los Padres un pequeño número de trabajos accesibles al gran público. El mejor de ellos que ofrece la ventaja de traer ricas bibliografías, es el del padre E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique* (París, Desclée De Brouwer, 2 vols.: el primero sobre la Escritura y los Padres griegos, el segundo sobre los Padres latinos, los escolásticos y los espirituales modernos).

Escritura:

Las dos colecciones de comentarios, la una, *Études bibliques,* publicada por la Escuela Bíblica de Jerusalén (Gabalda), es muy técnica; la otra, *Verbum salutis* (Beauchesne), publicada por los padres jesuitas, es asequible para el público en general. En cuanto a los Evangelios, P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme;* para san Pablo, DUPERRAY, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul* (París, Téqui), y F. PRAT, *Théologie de saint Paul* (2 vols., Beauchesne).

Padres:

Existen algunas colecciones que publican traducciones de textos, pero, aparte de que muchas no se han continuado, son todas fragmentarias, y el catolicismo francés está en este punto bien lejos del anglicanismo, por ejemplo: Col. *Textes et documents,* de HEMMER y LEJAY: en particular las epístolas de san Ignacio de Antioquía, trad. de LELONG; col. *La Pensée chrétienne,* interrumpida, desgraciadamente, hoy: cabe notar en ella de modo particular un *Saint Irénée,* de A. DUFOURCQ, y los tres vols. de *Newman,* del Abbé BREMONT (Bloud et Gay); la *Bibliothèque patristique de spiritualité* (Gabalda) presenta la traducción de escritos espirituales, mas no de escritos eclesiológicos. Para san Agustín, la *Bibliothèque augustinienne* (Desclée De Brouwer) da, al menos en parte, traducciones de tratados: notable, por ejemplo, el *De moribus Ecclesiae catholicae* (B. Roland-Gosselin). En fin, la col. *Guillaume Budé* presenta algu-

nas traducciones de textos patrísticos, en particular la de las magníficas *Lettres* de san Cipriano (2 vols., trad. L. Bayard).

Estudios sobre la eclesiología de los Padres:

Excepción hecha de Mersch, pocas obras pueden citarse: G. BARDY, *En lisant les Pères* (París, Bloud); sobre san Cipriano, A. DE ALÈS, *La Théologie de saint Cyprien* (Beauchesne); sobre san Agustín, P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin* (2 vols., Gabalda).

Lecturas que ayudan a despertar y a formar el sentido de la Iglesia:

BOSSUET, *IV^e Letre à une demoiselle de Metz;* H. CLÉRISSAC, *Le mystère de l'Église* (París, Éd. du Cerf), que es indispensable haber leído y gustado; K. ADAM, *Le vrai visage du catholicisme* (Grasset); A. VONIER, *La nouvelle et éternelle Alliance* (Desclée De Brouwer); R.-H. BENSON, *Le Christ dans l'Église* (Perrin).

Para un estudio serio de conjunto, sin demasiado tecnicismo:

E. CARTON DE WIART, *L'Église. Sa nature, sa hiérarchie* (Bruselas, Éd. de la Cité chrétienne), exposición elemental, pero lúcida; Ch.-V. HÉRIS, *L'Église du Christ* (Éd. du Cerf); A. DE POULPIQUET, o. p., *L'Église catholique* (Éd. de la Revue des Jeunes), obra apologética, pero que contiene buenas ideas sobre la noción de la Iglesia; Ch. QUÉNET, *L'Unité de l'Église* (París, de Gigord), en donde se halla una teología de la unidad de la Iglesia y una historia de las relaciones entre Roma y Oriente; A.-D. SERTILLANGES, o. p., *L'Église* (2 volúmenes, Gabalda) obra muy profunda y sugestiva, en particular sobre el aspecto y el valor sacramental de la Iglesia; Dom GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution* (2 vols., Bonne Presse), donde se encuentran, con elementos un tanto antiguos, puntos de vista muy profundos sobre la Iglesia como procedente de la Sociedad trinitaria; MÖHLER, *L'unité dans l'Église...* (de próxima aparición en la colección *Unam Sanctam,* en las Éd. du Cerf), y los trozos escogidos. ed. G. Goyau (Bloud); J. ANGER, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas* (Beauchesne), que da una ojeada panorámica de toda la doctrina del Cuerpo místico y de sus implicaciones (sacramentos, etc.), y posee un valor real como iniciación de conjunto; G. GASQUE, *L'Eucharistie et le Corps mystique* (Spes), exposición de una de las doctrinas más profundas de la teología, con bellos textos de los Padres; M.-J. CONGAR, o. p., *Chrétiens désunis. Principes d'un «Oecumenisme» catholique* (París, Éd. du Cerf), donde se encuentra una teología de la Iglesia en su unidad y su catolicidad y un cotejo de la doctrina católica con las principales concepciones dentro de las cristiandades disidentes.

Para un estudio más técnico:

Los buenos manuales latinos no escasean. Los mejores con títulos diversos, son, a nuestro juicio, los siguientes: Por las nociones filosóficas discutidas en un tratado de la Iglesia: Th. M. ZIGLIARA, *Propraedeutica ad S. Theologiam,* lib. IV (Roma, Tipografía Políglota, 1897); para una selección de pasajes escriturísticos y patrísticos muy ricos: FRANZELIN, *Theses de Ecclesia* (*ibid.*, 1888); para los materiales históricos y apologéticos: H. DIECKMANN, *De Ecclesia tractatus historico-dogmatici* (2 vols., Friburgo de Br., Herder); para el orden teológico del tratado y el rigor de la construcción: L. BILLOT, *De Ecclesia* (2 vols., Prado, Giachetti).

Convendrá recurrir a los antiguos teólogos, cuyos textos, por desgracia, son difícilmente accesibles. Mencionamos, más bien a título de ejemplo, aquellos a quienes les ha cabido en suerte una reciente edición: JACOBO DE VITERBO, *De Regimine christiano* (Éd. Arquillière, París, Beauchesne), y los opúsculos eclesiológicos de CAYETANO, *De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis* (Ed. Lauchert, en el *Corpus Catholicorum,* Munster-en-West., Aschendorff), y *De Comparatione auctoritate Papae et Concilii,* con la *Apologia* (Éd. V.-M. POLLET, Roma, Angélico, 1936).

En fin, podrán hallarse preciosos datos y profundas ideas en los artículos que el Abbé Ch. JOURNET publica acerca de la Iglesia en *La Vie Spirituelle* (París, Éd. du Cerf), y sobre todo en *Nova et Vetera* (Friburgo, Suiza).

POSICIÓN DE LA IGLESIA

¿Puede definirse la Iglesia? Destino y valor de cuatro nociones que se ofrecen a hacerlo*

La definición nominal de la Iglesia se ha venido elaborando después de largo tiempo: *Ecclesia, id est Convocatio*. Tiene la ventaja de expresar la idea de llamamiento recibido de arriba, que no encontraremos enunciada en las otras nociones que examinaremos. Tal definición no ofrece dificultad. Pero ¿y la definición real, la que no sólo explica la significación del nombre, sino que declara la esencia del definido? Más de un teólogo, tras de haberse engolfado en la cuestión, ha concluido por decir que no se puede *definir* a la Iglesia de otra guisa que de una manera descriptiva [1].

De hecho, la Sagrada Escritura no da definición alguna de ella; presenta en una pluralidad de términos, de imágenes sobre todo, diversas facetas sobre la realidad única, facetas que deben adicionarse y completarse (si no corregir), unas por medio de otras. A veces se expresan en términos propios: Pueblo de Dios, Israel de Dios, sacerdocio, templo. Con más frecuencia se declaran en términos metafóricos: Jerusalén, ciudad, construcción. O también en términos que traducen algo propio bajo una apariencia de metáfora:

* Aparecido en JACQUES LECLERCQ, *L'homme, l'oeuvre et ses amis*, Éd. Casterman (Tournai-París, 1961), pp. 233-254.

1. Así E. COMMIER, *Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt*. I. *Vom Wesen der Kirche* (Viena, 1904), p. 10; «Das Leben der Kirche. Grundlegung», en *Divus Thomas* (Fr.), 6 (1919), p. 173; J. TERNUS, «Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche...», en *Scholastik*, 10 (1935), p. 6; J. BRINKTRINE, «Was ist die Kirche?» en *Theol. u. Glaube*, 28 (1936), pp. 190-196; A. STOLZ, *De Ecclesia (Manuale Theol. Dogm. VII)* (Friburgo, 1939), p. 27. Asímismo, K. ADAM, «Ekklesiologie im Werden. Kristische Bemerkungen zu M. D. Koster's Kritik an den ekklesiologischen Versuchen der Gegenwart», en *Theol. Quartalsch.*, 122 (1941), p. 150.

Esposa, Desposada, Virgen, Madre, Mujer y, sobre todo, Cuerpo, que es lo propio del nuevo Testamento. Esta economía de la Revelación responde a su sentido profundo. Las metáforas forman parte de lo que se llama analogía de proporcionalidad impropia: traducen una semejanza real, pero una «semejanza dinámica, una equivalencia de efectos» [2]. La metáfora expresa válidamente no tanto el ser óntico del sujeto, cuanto su manera de obrar, su modo dinámico. Por sus imágenes, la Escritura nos dice no tanto lo que Dios o sus misterios son en sí mismos cuanto lo que representan para nosotros y la verdad de relación religiosa que debemos realizar para responder a la iniciativa divina.

Los Padres y la liturgia se han mantenido en la misma proyección, contentándose a menudo con tomar, desarrollando sus correspondencias profundas, las grandes imágenes bíblicas. Más: se han interesado por la esencia trascendente de la Iglesia, por la cual sobrepuja sus formas históricas y abraza no sólo a los santos, sino también a los ángeles. Los Padres tienen una visión extraordinariamente rica de la Iglesia, pero apenas si han pretendido construirla sistemáticamente. Han conocido y ampliado por otra parte las principales nociones en las cuales se pueden buscar un principio de definición de la Iglesia y de construcción teológica de un tratado *De Ecclesia*. Tales son, según el orden en que vamos a examinarlos, los conceptos de «Pueblo de Dios», «Cuerpo de Cristo», «Sociedad» y «Comunión».

El concepto de «Pueblo de Dios»

En un pequeño libro cuyas tesis tuvieron poca aceptación, pero que siguen siendo de una lectura estimulante, el P. M.-D. Koster sostenía que la noción de «Pueblo de Dios» debía preferirse a la de «Cuerpo de Cristo» para poder establecerse científicamente una teología de la Iglesia [3]. Se apoyaba en ciertas referencias, mediocremente probatorias, de los Padres antiguos (cfr. p. 159, n. 3-5), de la liturgia (pp. 37, 143) y en el magisterio (p. 128).

Evidentemente, los Padres conocían la noción de Pueblo de Dios y la aplicaban a la Iglesia; inclusive, a veces, definen a la Iglesia por ella [4]. No se ve, sin embargo, que construyan sobre esa noción

2. M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en Théol. dogmatique* (*Bibl. Thom.*, 15) (París, 1931), p. 43.

3. M.-D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn, 1940).

4. El Catecismo del concilio de Trento (pars I, de nono art., n. 10) atribuye a san AGUSTÍN la fórmula: *(Ecclesia est) populus fidelis per universum orbem dispersus*. Otras

su eclesiología. Tertuliano, por ejemplo, emplea siempre *populus* por el Pueblo de Dios bajo la Antigua Disposición ; de la Iglesia habla más bien en términos de cuerpo espiritual de Cristo [5]. San Agustín tiene con frecuencia la expresión *Populus Dei, Populus fidelis,* u otras análogas, particularmente cuando habla de la universalidad de la Iglesia. Mas estudiando este tema eclesiológico en él, J. Ratzinger se ve inducido constantemente a prescindir de esta idea para desembocar en la de *Corpus Christi,* mucho más rica, central y decisiva [6].

La liturgia emplea a menudo la expresión *Populus Dei, Populus tuus* al par que *Familia tua, Plebs tua, Ecclesia tua,* y otras parecidas [7]. Muy raramente usa la de *corpus,* y esto nunca en las colectas, en que la Iglesia implora de Dios todo lo que necesita: su protección, su misericordia, la salud, la dilatación de la fe, etc. Por donde sospechamos que la categoría «Pueblo de Dios» se presta especialmente a expresar el aspecto según el cual, estando compuesta y debiendo estarlo de hombres, la Iglesia está en crecimiento, mezclada en la Historia, sujeta asimismo a las limitaciones, a las flaquezas inherentes a los hombres [8].

A estos usos se agregarán otros — ambiguos, claro está, para un tratado de la Iglesia — en que *Populus christianus, Populus tuus,* designa la sociedad cristiana, la *Christianitas,* en su doble existencia espiritual y temporal a la vez [9].

«Pueblo de Dios» no podía dejar de ser un tema caro a los exégetas. De hecho, la expresión figura en más de un título de un estudio bíblico. No obstante, en el siglo XVIII, en el XIX y aún al principio del XX, designaba escuetamente la realidad histórica de Israel en el sentido en que se han escrito cierto número de *Historias del Pue-*

fórmulas, cfr. RATZINGER, *op. cit., infra:* p. 163, n. 12, 258 s., 293. FAUSTO DE RIEZ, *Tract. de Symbolo:* «¿Qué otra cosa es la Iglesia católica, sino el pueblo consagrado a Dios y extendido por toda la tierra?» (en CASPARI, *Alte u. Neue Quellen, z. Gesch. d. Taufsymbols u. d. Glaubensregel* [Cristianía, 1879], p. 272 ss.).

5. Véase J. RATZINGER, *Volk u. Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (*Münchener Theol. St.* Syst. Abt., 7) (Munich, 1954), p. 83, n. 26 *a,* pp. 83-84.

6. *Op. cit.,* n. precedente.

7. Véase *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis in Elften Jahrh.,* ges. u. dargeb. v. V. MANZ (Beuron, 1941); para el leoniano, P. TENA GARRIGA, *La Palabra Ekklesia. Estudio Histórico-Teológico* (Col. «*San Paciano*», ser. teol. VI) (Barcelona, Seminario Conciliar de Barcelona, 1958), p. 300 ss.

8. Desde este punto de vista dom A. VONIER había escrito, después de *El Espíritu y la Esposa,* un pequeño volumen titulado *El Pueblo de Dios* (trad. castellana de ambas obras, en *Obras,* II (Barcelona, Litúrgica Española, 1963).

9. Véanse numerosos de estos textos en J. RUPP, *L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III* (París, 1939) (por ejemplo, p. 113, Inocencio III).

blo de Israel[10]. Sólo muy recientemente ha tomado un valor propiamente eclesiológico, en conexión con la renovación del interés por la Iglesia, característico del período inmediato de la posguerra de 1914-1918[11].

Harto significativo es el título de un bello libro del noruego N. A. Dahl, aparecido en 1941, cuya difusión impidió desafortunadamente la guerra: *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstein des Urchristentums,* Oslo, 1941.

Sin embargo, precisamente en este momento, se produce de una manera asombrosa en el mundo católico un verdadero y entusiasta descubrimiento de la idea de «Pueblo de Dios». Nos falta todavía hacer el retroceso necesario para poder precisar la génesis del mismo. Nuestra experiencia personal, por lo demás, nos llevaría a pensar que la búsqueda sería un poco decepcionante, porque el tema se ha impuesto un poco por todas partes en los espíritus y en el vocabulario merced a un contacto con las fuentes permanentes del cristianismo y en particular de la sagrada Escritura. Ha venido a ser, de unos años a esta parte, una categoría de pensamiento fundamental del catolicismo de lengua francesa. «Pueblo de Dios» significa sin duda una multitud de hombres sobre los que Dios reina. Asimismo, los que hacían de esta idea el punto de partida de su *De Ecclesia,* y que hacían al propio tiempo de ella su definición de la Iglesia, la vieron bajo el signo de reino de Dios que debía realizarse[12]. El P. Koster hubiera querido construir científicamente

10. Ejemplo: Isaac Benuyer, S. J., *History of the People of God,* 3 partes, (1728, 1753, 1758). Nótese, en la época contemporánea, H. F. Hamilton, *The People of God,* 2 vols. (Oxford, 1912) (ya eclesiológico: demuestra la significación permanente del A. T. y de su religión, el nacimiento y significado de las funciones o del ministerio eclesiástico). Exegético: G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*) *Beitr. z. Wiss. A. u. N. T.* III, 11) (Stuttgart, 1929). Historia de la idea: A. Oepke, *Das neue Gottesvolk im Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst u. Weltgestaltung* (Gütersloh, 1950).

11. Señales de esta renovación: O. Dibelius publicaba en 1926 *Das Jahrhundert der Kirche;* R. Guardini había escrito en 1922: «Está a punto de producirse un acontecimiento de la mayor importancia: la Iglesia está viviendo un despertar en las almas» (*Vom Sinn der Kirche,* 1; trad. castellana, *Sentido de la Iglesia* [San Sebastián, Dinor, 1960]). Historia de esta renovación en St. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (*Bibl. Acad. Hungaricae, Sect. Pilos.-teol.,* 3) (Roma, 1957).

12. Éste es el caso de M. d'Herbigny (*Theologica de Ecclesia,* 2 vols. [París, 1913]): la Iglesia es un *coetus* o pueblo (de Dios), que se ha organizado de manera progresiva y divina en sociedad formal, y cuyo fin es el reino de Dios; Kl. Morsdorf (*Lehrbuch d. Kirchenrechts* [Munich, 71953], p. 25), define la Iglesia: «El nuevo pueblo de Dios que vive en un cierto orden jerárquico, congregado para realizar el reino de Dios.»

Notemos esta definición de *Populus Dei* de santo Tomás: *Sicut dicit Augustinus* (*De Civ. Dei,* II, 21 y XIX, 21; P. L. 41, 67 y 648), *populus est coetus multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatus. Quando ergo consentiunt in jus divinae legis, ut sin adinvicem utiles et tendant in Deum, tunc est populus Dei. Ipse populus ejus erunt...* (*Com. in Hebr.* cap. VIII, lec. 3).

la eclesiología sobre la idea de un «Pueblo de Dios», que fuera sin embargo «Pueblo de Cristo». Los caracteres sacramentales de este Pueblo, que son a la vez signos exteriores o sociales y realidades sobrenaturales, habrían sido los principios de organización.

Como categoría eclesiológica, «Pueblo de Dios» prestaría los mismos servicios que «Sociedad», al tener un aire menos jurídico. Tiene también la ventaja de englobar a Israel y expresar la continuidad de la Iglesia con la obra realizada por Dios bajo la Antigua Disposición, en que esta Iglesia recibió sus primeros fundamentos [13]. La noción tiene, no obstante, sus limitaciones como contrapartida de sus ventajas. No traduce de suyo, de la realidad eclesial, sino lo que en ella es común a la Antigua y a la Nueva Disposición. Ahora bien, pese a la profunda continuidad de propósito, de promesas, y hasta de dones, la condición religiosa es bastante distinta antes o después de la Encarnación y Pentecostés [14].

La diferencia tiende esencialmente al hecho de que con la venida de Dios mismo como jefe religioso de los hombres, los bienes prometidos al Pueblo de Dios se revelan como bienes nada menos que patrimoniales «del mismo Dios». La herencia verdadera del Pueblo de Dios no es la Tierra prometida, es la vida eterna, es decir, la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero de semejante herencia no puede haber más que un heredero, el único que tiene derecho a ella, el Hijo de Dios. «Sólo uno sube al cielo, el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre que está en el cielo» (*Jn.* 3, 13). «Herederos de Dios, coherederos de Cristo» (*Rom.* 8, 17). De tal manera, que en lo sucesivo no se puede llegar a ser Pueblo de Dios, si no es llegando a ser Cuerpo de Cristo, miembros del Cuerpo del Hijo muy amado.

No cabe definir la Iglesia del Nuevo Testamento como «Pueblo de Dios», si no se agrega también «y Cuerpo de Cristo» [15].

13. La noción puede asimismo prestarse, ulteriormente, para situar al Israel que no recibió a Jesús, en el misterio de la Iglesia: cfr. P. Démann, «Israël et l'unité de l'Église», en *Cahiers sioniens,* 1953, 1, p. 23.

14. Más adelante resumimos en forma esquemática, en un apéndice, las principales diferencias existentes a nuestro modo de ver. Comp. *Le Mystère du Temple* (París, Cerf, 1958), pp. 310-342; trad. castellana, *El misterio del Templo* (Barcelona, Estela, 1963), pp. 297-336. Mons. L. Cerfaux ha demostrado con acierto que san Pablo, revelador del «misterio» (de Cristo y de la Iglesia), ha unido a la idea de pueblo de Dios, la de que esta comunidad es, místicamente, Cristo, y ello por una relación de identidad *sui generis* con el Cristo glorioso (*La Théologie de l'Église suivant saint Paul* [París, Cerf, 1942]; traducción castellana, *La Iglesia en san Pablo* [Bilbao, Desclée de Brouwer, 1963]).

15. Comp. N. A. Dahl, *op. cit.*, p. 273; trad. castellana, en M. Schmaus, *Teología Dogmática,* IV (Madrid, Rialp, 1962), p. 100: «La diferencia consiste en que el concepto de Iglesia del Antiguo Testamento está descrito totalmente en la fórmula "pueblo de Yavé", mientras que la Iglesia del Nuevo Testamento es "pueblo de Dios" por ser a

El concepto de «Cuerpo de Cristo»

Se ha tomado con frecuencia como definición de la Iglesia. San Pablo había escrito: «Su cuerpo, que es la Iglesia» [16]. Podría decirse por lo mismo: «La Iglesia (que) es su cuerpo». Un gran número de documentos pontificales tienen cierto enunciado en este sentido, mas sin grandes desarrollos eclesiológicos, porque introducen la idea para fundar la de papa-*caput* vicario de este *corpus*... [17]. Los tratados medievales traen muy a menudo uno o varios capítulos sobre el tema *Ecclesia-Corpus Christi mysticum*, a veces incluso bajo este título expreso. Sin embargo, pocos tratados se han compuesto sobre la noción de Cuerpo místico antes de la época contemporánea.

Una dificultad surge desde el comienzo: ¿qué se pretende introducir bajo la expresión *soma, corpus*? Porque la noción medieval de *Corpus Christi mysticum* no es la de la encíclica de 1943; y es muy posible que los exégetas tengan una noción que ni coincida con ésta ni con aquélla.

En los Padres (san Agustín, san Gregorio) y en los escolásticos, *Corpus Christi mysticum* no es en primer lugar una noción eclesiológica: es una noción cristológica y soteriológica. Designa la multitud de seres espirituales, comprendidos también los ángeles, que gozan de la comunión de Dios bajo Cristo como cabeza. Incluyo, por tanto, a todos los justos de todos los tiempos (*Ecclesia ab Abel*) [18]. Así también, frente a *Corpus Christi* está un *Corpus Diaboli* [19], lo que carecería de sentido si el Cuerpo místico fuera, sin más, la institución eclesial visible. Para los medievales, *corpus*, aplicado a un conjunto de hombres, no expresa necesariamente visibilidad, sino simplemente una pluralidad que se ordena a un mis-

la vez "cuerpo de Cristo" y "templo del Espíritu Santo".» J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 327: «Die Kirche ist eben das als Leib Christi bestehende Volk Gottes.» M. SCHMAUS (*Kathol. Dogmatik* III-1: *Die Lehre von der Kirche* [3.ª-5.ª ed. Munich, 1958], p. 48; traducción castellana, *Teología Dogmática* IV: *La Iglesia* [Madrid, Rialp, 1962], p. 56: «La Iglesia es el neotestamentario pueblo de Dios, fundado por Jesucristo, jerárquicamente ordenado y al servicio del reino de Dios y de la salvación de los hombres, que existe como cuerpo místico de Cristo.»

16. *Ef.* 1, 23; *Col.* 1, 18, 24; comp. *I Col.* 12, 12-30; *Rom.* 12, 4 s.; *Ef.* 5, 23-30.

17. Se encontrarán referencias al final de S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia. I. Intr. gen.* (Ed. Altera, Roma, 1946), p. 210 ss. Expoliando el *Bullarium Romanum* hemos podido completar esta lista para nuestro uso personal.

18. Véase «*Ecclesia ab Abel*», en *Abhandlungen über Theologie und Kirche (Festg. K. Adam)*, edit. por H. ELFERS y F. HOFMANN (Dusseldorf, 1952), pp. 79-110.

19. Santo TOMÁS, *Sum. theol.*, III, q. 8, a. 7. Innumerables textos. Cfr. por ejemplo, S. TROMP, *op. cit.*, p. 160 ss.

mo principio *aliqua multitudo ordinata*[20]. Aquí el principio es Dios, o Cristo, al cual se ordenan los hombres por la fe.

Cuando la noción de Cuerpo místico intervenía como tesis propiamente eclesiológica, el paso más habitual era éste, salvo pocas variantes: la *congregatio* o *coetus*, o *universitas*, que constituye la Iglesia, es el Cuerpo de Cristo, porque, teniendo una pluralidad de miembros que ejercen actividades o funciones diferentes, tiene por alma al Espíritu de Cristo, que la anima, la inhabita y la gobierna. Por lo demás, este *corpus*, que se forma por identidad de fe profesada en el bautismo *Congregatio fidelium*, se consuma por la manducación del pan eucarístico, sacramento del Cuerpo de Cristo.

Pronto veremos cómo la necesidad de excluir eficazmente ciertos errores, había inducido a desarrollar cada vez más, en punto a eclesiología, la noción de sociedad. Y a veces a costa de la idea de Cuerpo místico. En el gran movimiento que se origina al descubrirse de nuevo esta doctrina que llenó los años 1925-1935, algunos teólogos, haciendo suya una afirmación que los papas no habían cesado de expresar, se pusieron en guardia ante una versión demasiado espiritualista y supra-histórica del Cuerpo místico, y reivindicaron la identidad entre éste y el Cuerpo social visible, históricamente instituido y jerárquicamente estructurado, que es la Iglesia católica romana[21]. La encíclica *Mystici Corporis Christi*, del 29 de junio de 1943, sancionó esta tesis y esta interpretación. Toma *corpus* en el sentido sociológico o corporativo, incluyendo la visibilidad y la organización jurídica. Veremos cómo era necesario precisar esto por el peligro inminente, revelado por la historia, de desembocar en una noción de Iglesia invisible.

Con todo, los exégetas no dejan de tener también su idea. A decir verdad, su interpretación del σῶμα Χριστοῦ paulino está lejos de ser uniforme, lo mismo que su apreciación del papel que desempe-

20. Santo TOMÁS, *Sum. theol.*, III, q. 8, a. 1, ad 2. Véase A. DARQUENNES, «La définition de l'Église d'après saint Thomas d'Aquin», en *L'Organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime* (Lovaina, 1943), pp. 1-53.

21. El P. MERSCH notaba con clarividencia (*La théol. du Corps Mystique* [Éd. post., París-Bruselas, 1944], t. II, p. 195, n. 3): «La razón de su opinión (según la cual el cuerpo místico, en el sentido estricto de la palabra, sería exclusivamente la Iglesia militante) me parece ser que ven en primer lugar en el "Cuerpo" una entidad social visible, en lugar de ver en primer término a Cristo continuado. En la expresión "cuerpo místico de Cristo" cargan el acento en la primera palabra, en tanto que nosotros lo pondríamos en las dos últimas. Uno de los más transparentes es F. GRIVEC, *Cerkov* (Lublín, 1936); *Misticno telo Kristovo* (Lublín, 1936) (cfr. un capítulo en latín: «De corpore mystico quaestiones methodicae», en las *Acta Ac. Velehradensis*, t. XII, 1937, pp. 122 y 23), y J. C. GRUDEN, *The Mystical Christ. Introd. in the Study of the supernatural character of the Church* (Saint-Louis, 1936), véase sobre todo p. 160. El P. Mersch podía haber añadido la obra del P. Tromp, citada arriba, p. 26, n. 3, cuya 1.ª edición es de 1937.

ñan, en el espíritu de san Pablo, tanto las representaciones judeo-gnósticas relativas al hombre celeste y cósmico, como el tema estoico de los miembros y del todo. Para los exégetas, la cuestión es mucho menos simple de lo que podría hacer creer el esquema de un cuerpo social organizado, a la manera de un cuerpo vivo, con una cabeza como órgano de influjo vital y de gobierno. Parece, sin embargo, que se tiende a llegar a un acuerdo sobre estos puntos tan importantes [22].

1. Κεφαλή, que ocurre en las epístolas de la Cautividad, *Colosenses* y *Efesios,* no es, temáticamente, un desarrollo de la idea de cuerpo, sino una idea independiente que se presenta primero sola, con el sentido de «autoridad sobre», «soberano por encima de».

2. Inclusive en *Romanos* y *Primera a los Corintios,* donde aparece el valor corporativo, el sentido estoico, ilustrado por el célebre apólogo de los miembros y del estómago, es secundario. No es él quien predomina, sino más bien la idea de un cuerpo «de Cristo». Cuando san Pablo dice: «Este Cuerpo que es la Iglesia», no hace «en primer lugar» una afirmación eclesiológica, sino cristológica y soteriológica: la Iglesia es algo «de Cristo», una presencia, una acción, una manifestación. En la mente de san Pablo, lo que es primordial, lo que figura en primer plano es el cuerpo personal de Cristo resucitado. Pero este cuerpo, que es el suyo, tiene un papel y un valor para el mundo entero: por él, Cristo es el principio de una nueva creación. No hay que olvidar nunca que san Pablo tiene en la mente el sentido bíblico y semítico de la palabra «cuerpo»: *soma* significa la manifestación activa de un ser vivo cuya vida es invisible. Lo mismo hay que decir cuando san Pablo habla de los miembros. El valor principal no es de orden sociológico-orgánico, sino la idea de manifestación «parcial» de la acción de un vivo, Cristo, cuya manifestación sólo existe en el *soma* entero. En suma, la referencia esencial es siempre cristológica.

Cuando leemos las simples exposiciones de los teólogos y las discusiones sutiles de los exégetas, se tiene la impresión de que cada

22. Sin pretender ser exhaustivos ni afirmar que estos autores están de acuerdo en todos los puntos(!), remitimos, por ejemplo, al P. BENOIT (*Rev. Bibl.* [1956], pp. 5-44); L. CERFAUX (*op. cit.*, p. 25, n. 3); la 2.ª ed. trae aclaraciones, pp. 208-210 y 245-254, a H. SCHLIER (*Der Brief an die Epheser* [Dusseldorf, 2.ª ed. 1958], pp. 90-96), a V. WARNACH, a W. HILLMANN («Die Kirche in der ntl. Glaubensverkündigung», en *Liturgie u. Mönchtum,* 3. Folge, H. 17 [María Laach, 1955], pp. 18-33). Entre los no católicos, ver E. KÄSEMANN (*Leib und Leib Christi* [Tubinga, 1933]), J. A. T. ROBINSON (*The Body. A Study of Pauline Theology* [Londres, 1952]), E. PERCY (*Der Leib Christi...* [Lund y Leipzig, 1942]).

cual trabaja por su parte, sin cuidarse de las conclusiones a que llega el otro grupo. Los teólogos apenas si se preocupan de las precisiones hechas por los exégetas, proceden a menudo fijando primero los caracteres de un *soma*, citando luego, para cada uno de los puntos de que se trata, algunos textos de san Pablo, con el peligro — al no haber hecho la exégesis de éstos — de no tomarlos ni en su verdadera perspectiva ni en su sentido genuino... A la postre nos encontramos ante una especie de reedición moderna de la tesis de la doble verdad...

Para volver a 1943, la encíclica *Mystici Corporis* partía de la noción corporativa de *soma*. Y todos los exégetas reconocen a una que se encuentra efectivamente en las grandes epístolas (*Rom.* 12, 4: *I Cor.* 12, 14, 21), por más que no represente ello un gran valor: éste, como dejamos dicho, es cristológico-soteriológico. Mas la encíclica refiere al sentido corporativo de *Corpus Christi* toda la teología de la dependencia espiritual de Cristo, la *Christusmystik* de los exégetas, la *gratia Capitis* de los escolásticos, y hasta la teología de los sacramentos, con el doble valor, visible o social e interior, de que hablaba el P. Koster; y aun la gran teología del Espíritu Santo como alma que habita en la Iglesia, donde el Papa indicaba a los teólogos, puntos que reclamaban todavía un esfuerzo de elucidación. Así la *Mystici Corporis* proponía una síntesis muy amplia y fuertemente estructurada, sin que se pueda decir, claro está, que tocara «todos» los aspectos del misterio. Tanto más cuanto que al citar aquí y allí algunos textos de los Padres griegos, estaba netamente concebida en las perspectivas de la tradición latina en la cual realizaba como una fusión de san Agustín, santo Tomás y san Roberto Belarmino.

El concepto de «Sociedad»

Las eclesiologías del Cuerpo místico ya trataban de la Iglesia, en cierta manera, como de una sociedad. Las explicaciones dadas unían constantemente la idea de *Corpus (Christi)* al doble hecho que existe, en la *Congregatio fidelium,* unidad por el Espíritu y multiplicidad de funciones orgánicamente distribuidas entre los miembros que se ayudan los unos a los otros y sirven de consuno a la vida del todo. Se llegó hasta el punto de detallar las correspondencias eclesiales entre los miembros del cuerpo físico y las funciones eclesiales, en forma que llegaba a veces hasta el ridículo. Así y todo, la consideración «jurídica» no predominaba. Y lo prueba precisamente el hecho de que en estas funciones se barajaban indistintamente oficios puramente espirituales, carismáticos o meramente

pragmáticos, con las cargas propiamente jerárquicas que se derivan de lo que nosotros llamamos el derecho público. En suma, si las nociones medievales de *Congregatio fidelium* y de *Corpus mysticum* comprendían la de sociedad, no se halla aún, en este momento, una teología *De Ecclesia* construida a base del concepto de sociedad: salvo, de modo esporádico, en tal o cual aplicación a la Iglesia de nociones corporativas o de derecho corporativo.

Es lo que, en desquite, se ha producido en la época moderna, cuando la Iglesia ha sido objeto de un tratado teológico propio y separado, y sobre todo en las exposiciones de tipo escolar. Este desenvolvimiento se ha preparado o ha comenzado a raíz de ciertas graves crisis y con motivo de la oposición a los errores o a las herejías. En el decurso de las grandes luchas entre el papado y las grandes potencias temporales — reforma del siglo XI, litigio entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, entre Juan XXII y los protegidos de Luis de Baviera —, poco a poco fue considerándose a la «Iglesia» como un sujeto de derechos, como a una persona jurídica, y hasta se llegó a considerarla sólo en su cabeza, en el Papa, que llevaba personalmente la plenitud de la *potestas* y de los derechos de que había sido investida esta Iglesia por la autoridad divina de su fundador y cabeza. Estas disputas no se terminaron sino en el mismo seno de la Iglesia; surgía un debate para saber quién era en ella el detentor soberano de la *potestas:* el concilio que representa a la «Iglesia» universal, o el Papa.

Por otra parte, en concomitancia con estas diversas crisis, aun en el momento preciso en que llegaba a su paroxismo la afirmación de la potencia eclesiástica, los movimientos religiosos populares o las tesis de teólogos aliados con las aspiraciones igualmente populares, habían apelado a aclaraciones que no tenían ciertamente entonces la noción cristológica y espiritual de *Congregatio fidelium* o de *Corpus (Christi) mysticum*. Tuvieron lugar los movimientos religiosos populares de fines del siglo XI, que continuaron a lo largo del XII, y ponían en tela de juicio la existencia misma de una Iglesia visible, estructurada como un cuerpo social. Todos, en efecto, de una manera o de otra, constituían una crítica de la Iglesia en tanto que organizada jurídicamente por la autoridad sacerdotal y como sujeto jurídico de derechos. La verdadera Iglesia era la de los justos... en el siglo XIV y a principios del XV, una lectura unilateral de san Agustín, hecha en un clima reformista y crítico, indujo a Wyclif, y luego a Huss a hablar de la Iglesia de los predestinados. Y lo hacían de un modo que revelaba una ambigüedad posible en los temas agustinianos, muy personalistas, aun en el punto de vista medieval, plenamente compartido por santo Tomás, sobre el

Cuerpo místico concebido como dominio de la gracia. Esto podía llevar a una idea de Iglesia completamente espiritual e invisible [23].

Se hacía, pues, necesario precisar las cosas. Ya antes, un Moneta de Cremona, fustigando las sectas antieclesiásticas de comienzos del siglo XIII, había sentido la necesidad de distinguir y precisar, en la comprehensión de la palabra Iglesia, entre la *Congregatio fidelium* en el sentido de una *fides simpliciter,* de una fe no histórica y eclesiásticamente condicionada, incluyendo a todos los justos *ab Abel,* y la *Ecclesia quae modo Romana dicitur* en el sentido de una fe condicionada histórica y eclesiásticamente [24].

Aclaraciones análogas aportará frente a los hussitas Juan de Ragusa, por ejemplo [25], pero sobre todo, en contestación a los reformadores protestantes que predicaban con encomio la idea de una Iglesia escondida o invisible, san Pedro Canisio y san Roberto Belarmino [26].

* * *

En tanto que se había considerado largo tiempo a la Iglesia en su esencia de gracia pura, se sintió en lo sucesivo la necesidad de introducir «en su definición misma» la modalidad social de su existencia terrena y la nota de visibilidad.

Ahora bien, el tratado *De Ecclesia* se formó como tratado separado, en los escritos de los teólogos curialistas sobre la *potestas* papal, en los del siglo XV contra el husitismo, o contra el conciliarismo (Torquemada, *Summa de Ecclesia*), y, en fin y sobre todo, en las controversias antiprotestantes del siglo XVI. La tendencia que existía entonces a identificar *De Ecclesia* y Tratado de derecho público de la Iglesia o de su constitución jerárquica casi monárquica,

23. Véase al P. DE VOOGHT, «La part de saint Augustin dans le *De Ecclesia* de Jean Hus», en *Rech. Théol. anc. méd.*, 13 (1946), pp. 304-336; «Universitas praedestinatorum et Corpus fidelium» en *Ephem. Théol. Lovan.*, 32 (1956), pp. 487-534. Y aún, del mismo autor, art. en *Irénikon,* 26 (1953), pp. 237-255; 28 (1955), pp. 290-300; en *L'Église et les Églises (Mél. Dom. L. Beauduin),* t. II (Chevetogne, 1954), pp. 241-261. En cuanto a Lutero, cfr. W. WAGNER, «Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther», en *Zeitsch. f. katt. Theol.*, 61 (1937), pp. 29-98.

24. MONETA DE CREMONA, *Adv. Catharos et Valdenses,* lib. V, c. 2: *Quando inceperit Ecclesia in hoc mundo?* (Ed. RICCHINI [Roma, 1743], p. 409).

25. Precisa la idea de *Corpus Mysticum como corpus organicum.* Véase G. TILS, «Le *Tractatus de Ecclesia* de Jean de Raguse», en *Angelicum,* 17 (1940), pp. 219-244; Jean LAUNOI, *Opera,* t. V-2, p. 677.

26. Véanse sus textos en nuestro artículo «*Ecclesia ab Abel*» (citado en la n. 18 de este cap.), p. 95. Es notorio cuanto insitió Belarmino en la visibilidad de la Iglesia al punto de afirmar que es tan perceptible y palpable como la del reino de Francia o la de la república de Venecia (*Controv.*, lib. III, *De Ecclesia militante,* c. 2, *Opera omnia* [Ed. Nápoles, 1857], t. II, p. 75).

se acentuó en forma acusada en el curso del siglo XVIII, por la necesidad de oponerse a la incredulidad o al racionalismo, mientras proseguía la controversia antiprotestante. La cuestión eclesiológica casi quedó reducida a la del papel de la Iglesia como Magisterio y norma de fe [27]. En el seno de la Iglesia, el conflicto entre un derecho público pontifical y las concepciones richeristas, jansenistas y febronianas, que habían invadido los tratados canónicos al norte de los Alpes, hizo, por su parte, que el tratado de la Iglesia estuviese dominado y lleno de la idea de sociedad desigual o jerárquica, teniendo autoridad para juzgar de la verdad religiosa.

Sólo una encuesta llevada a cabo a la manera de tantas otras, útiles en teología, por la Universidad de Lovaina, podía informarnos sobre el sesgo que ha tenido la cuestión. Creemos que no contradirá nuestro sentir de que el concepto fundamental más comúnmente empleado para construir teológicamente la noción de Iglesia ha sido el de «sociedad» : más concretamente, incluso, el concepto filosófico de sociedad. Citemos como característico, a este respecto, las siguientes líneas con que un manual contemporáneo comienza su exposición especulativa : *Societas a philosophis generatim ita definitur: Unio moralis et stabilis plurium hominum ad aliquem finem, communi actione consequendum,* definición que se presta a comentar y a precisar (noción de *societas inaequalis*), y que proporciona su marco a la definición de la Iglesia : *Habemus catholicam doctrinam, quae firmiter tenuit ac tenet Christum Dominum, in terris degentem, suam Ecclesiam instituisse directe et immediate ut veram ac propie dictam societatem inaequalem, quae dicitur etiam societas hierarchica* [28].

Indudablemente, sobre esta base, la definición de la Iglesia estaba completada por la mención de la causa eficiente divina y de su causa final sobrenatural : «La Iglesia instituida por Jesucristo es la sociedad visible compuesta de hombres que han recibido el bautismo y que, unidos entre sí por la profesión de una misma fe y el lazo de una mutua comunión, tienden al mismo fin espiritual,

27. Cfr. J. RANFT, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System* (Aschaffenburg, 1927), p. 116 ss. Véase también nuestra comunicación en el Coloquio de Estrasburgo, noviembre de 1959, sobre «L'Ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité», en *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle* (*Unam Sanctam*, 34) (París, 1960), pp. 77-144.

28. A. M. VELLICO, *De Ecclesia Christi, Tractatus Apologetico-dogmaticus* (Roma, 1940), pp. 99 y 104-105. Podrían multiplicarse las referencias. Por ejemplo, G. W. WILMERS, *De Christi Ecclesia libri sex* (Ratisbona, 1897), p. 1 y s.: «Art. I. De Societate universe spectata. Societas definiri solet *plurium confoctio ad communem finem obtinendum inita*...».

bajo la autoridad del pontífice romano y de los obispos en comunión con él» [29].

Este uso eclesiológico de concepto de sociedad es ciertamente legítimo y fecundo. Nos parece, sin embargo, conveniente hacer tres observaciones :

1. Generalmente nos contentamos con la noción de sociedad tal cual se define en sociología racional, en la tradición escolástica, con sus nociones de bien común, de unidad de orden, de autoridad y de poderes, etc. Mas la sociología ha hecho muchas otras adquisiciones, después de poco más de un siglo, en que ha recibido, junto con su nombre, una existencia científica propia. Un hombre como el padre M.-B. Schwalm, que fue un clásico de la sociología racional tomista, pero que era asimismo un ferviente entusiasta de la «Ciencia social», había soñado en una «metafísica social de la Iglesia» que elaboraría «un estudioso, un contemplativo...» [30]. Desde entonces se han hecho muchos análisis. F. Tönnies propuso la distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, comunidad y sociedad, de la que ha venido hablándose después con frecuencia [31]. A veces, bajo otras denominaciones, o en conexión con otros análisis [32], esta distinción es hoy clásica en sociología. Pero no se halla vestigio alguno en las definiciones de la Iglesia como sociedad. ¿Significaría esto que se toma la noción de sociedad en un sentido cumulativo, y que se integran ambos aspectos? Sea, pero de hecho, ¿qué hay de ello?

En estas eclesiologías, el aspecto comunitario que se refiere a las relaciones sociales, en que domina, no el servicio anónimo y la realidad impersonal, sino la intervención real y la aportación de personas insustituibles, no interviene prácticamente para nada. Tales eclesiologías se caracterizan por la institución, lo impersonal, y la eliminación de las realidades antropológicas, de los temas de

29. Cardenal P. Gasparri, *Catéchisme catholique*, trad. fr. (Juvisy, 1932): «Cat. pour les adultes», q. 133 (p. 161), con referencia a la encíclica *Mortalium animos*. Comp. B. Panzram, «Der Kirchenbegriff des kanonischen Rechts. Versuch einer methodologischen Begründung», en *Münch. Theol. Zeitsch.*, 4 (1953), pp. 187-211.

30. Véanse tres bellas páginas (689-691) en «Les deux théologies: la scholastique et la positive», en *Rev. Sc. ph. th.*, 2 (1908), pp. 674-703.

31. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887, numer. reed., trad. fr. por J. Leif, *Communauté et Société* (París, 1946); cfr. J. Leif, *La sociologie de Tönnies* (París, 1946); F. Leemans, *F. Tönnies et la sociologie contemporaine en Allemagne* (París, 1933); R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, trad. castellana, *La sociología alemana contemporánea* (Buenos Aires, Paidós). Véase también D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaf* (Augsburgo, 1930); A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft u. Gesellschaft* (Augsburgo, 1931); F. Perroux, *La Communauté* (París, 1942); F. Perroux y R. Prieur, *Communauté et Société, ibid.*

32. Por ejemplo, con la distinción entre grupo primario y grupo secundario: así, J. H. Fichter, *Sociologie*, trad. G. Hoyois (París, 1960), pp. 115 s., 135 s.

combate espiritual y del hombre nuevo, que caracterizan, en cambio, la eclesiología de los Padres y la de la alta Edad Media. Al unirse con «sociedad», se nos conduce prácticamente a desarrollar sobre todo la «autoridad», que es, en efecto, el elemento organizador de la vida social : se reduce el estudio de la Iglesia al de su constitución.

2. Parece difícil llegar a un tratamiento «adecuado» de la realidad «Iglesia», si nos quedamos estrictamente en el marco de la noción de sociedad o ligados a las categorías sociológicas como instrumento racional de elaboración del tratado. Se trata de una experiencia que hicimos personalmente la primera vez que enseñamos el tratado de la Iglesia en 1932-33. Quisimos emplear las categorías del análisis tomista de la sociedad. Se vio que resultaban insuficientes desde el momento en que se colocaba lo que había de más específico en el bien común de la Iglesia, en la autoridad pública en ella. Este específico tiende al hecho de que todo en la Iglesia procede de arriba y se encuentra primero realizado en uno solo, Jesucristo, de tal manera que bien común o autoridad son «participaciones» de lo que se halla ya realizado perfectamente en uno solo.

Ahora bien, una idea filosófica de sociedad venía como anillo al dedo para situar a Cristo como fundador, mas no como fuente actual de toda vida en la Iglesia. Dicho de otra manera : era necesario precisar la idea de sociedad o de cuerpo social por los datos propios de la teología del Cuerpo místico, por un punto de vista de corporación o de sociedad. Era necesaria una síntesis en la cual ambos puntos de vista se complementaran. Veremos que esta necesidad, sentida muchas veces durante el siglo XIX, encontró su respuesta en la encíclica *Mystici Corporis* del 29 de junio de 1943.

3. Cuando se define a la Iglesia como sociedad, se entiende y se dice : Sociedad «sobrenatural». Creemos entonces tener una definición exacta de la Iglesia por su género y por su diferencia específica, fuera de que este enunciado de la diferencia específica no va formalmente hasta el específico «cristiano». Hecha esta salvedad, creemos que la definición es buena, puesto que la Iglesia es verdaderamente una sociedad : sociedad jerarquizada o «desigual», sociedad «perfecta», es decir, suficiente.

Pero, una vez más, ¿qué tenemos «de hecho» con esto? En razón del lamentable divorcio, al que nos hemos referido más arriba, entre biblistas y dogmáticos, los teólogos, tras de haberse puesto en regla al añadir «sobrenatural», buscan su luz en las elaboraciones fáciles, y hechas después de largo tiempo, de la noción filosófica de sociedad. Prácticamente se atienen al género y descuidan el específico cris-

tiano, si no al nivel de las causas eficientes y finales, al menos al de las causas intrínsecas. Esto es un hecho. Y se ha llegado incluso a expresar esto ingenuamente [33]. Hasta los textos pontificios que hablan de la Iglesia como sociedad sobrenatural expresan claramente el hecho de que esta sociedad es divina en su origen, que es sobrenatural en su fin y en sus medios; pero no se preocupan de desarrollar el específico cristiano de las formas sociales en sí mismas, y de la vida que son ellas el marco: carácter específicamente cristiano de la autoridad, de la obediencia, de las relaciones entre una comunidad y su cabeza, hasta entre la Iglesia y la sociedad temporal, eventualmente perseguidora, etc. [34]. Prácticamente uno se atiene en todo esto a nociones filosóficas.

Como si la Iglesia no fuera, también en este punto, un misterio en el sentido estricto; un misterio que sobrepuja los motivos de la razón natural...

Concepto de «Comunión»

Este reproche de posible naturalismo era la gran crítica dirigida por J. A. Möhler contra la eclesiología de la época del *Aufklärung*. El jefe de la escuela de Tubinga, inspirándose en los antiguos Padres, pero también en la corriente romántica, proponía, contra su racionalismo y también contra su individualismo, una teología de la Iglesia como organismo viviente, animado por el Espíritu de Pentecostés.

33. Sean fórmulas como éstas, de autores cuya exposición es, por lo demás, de una *teología* muy rica: «Las agruparemos en tres capítulos (las operaciones vitales de la Iglesia), a la manera como el psicólogo reúne todo el estudio de la vida humana en estas tres consideraciones: vida orgánica, vida sensitiva o animal, vida intelectual.» (R. M. Cathala, «La vie de l'Église», en *Rev. thomiste,* 1912, 1913 y 1922, *passim:* 1913, p. 656); «Para ser la verdadera Iglesia de Jesucristo, la Iglesia debe poseer una naturaleza humana social perfecta, entera, integral, adecuada (...), un cuerpo humano colectivo social acabado, perfecta sociedad jurídica, con disciplina eficaz, con autoridad central suprema y estable...» (S. Tyszkiewicz, *La sainteté de l'Église christoconforme* [Roma, 1945], p. 66).

34. Véase, por ejemplo, a León XIII, enc. *Satis cognitum,* 29 de junio de 1896: *Immo Deus perfecit, ut Ecclesia esset omnium societatum longe praestantissima: nam quod petit ipsa tanqua finem, tanto nobilius es quan quod ceterae petunt societates, quanto natura gratia divina, rebusque caducis immortalia sunt praestabiliora bona. Ergo Ecclesia societas est ortu divina, fine rebusque fini proxime admoventibus, supernaturalis; quod vero coalescit hominibus, humana communitas est.* (*Acta Leonis XII,* 16 [1896], p. 184); *Sapientae christianae,* 10 enero 1890: «Porque si bien tiene semejanza y estructura del reino, pero en su origen, causa y naturaleza es muy desemejante de los otros reinos mortales» (*Ib.,* 10 [1890], p. 28; trad. castellana, en *Colección de encíclicas y documentos pontificios* [Madrid, Acción Católica Española, 1962], t. I, p. 88).

El organicismo romántico estuvo en boga por aquel entonces. Poseía también la verdad de una reacción saludable contra un puro judaísmo y una «cosificación» de las instituciones. Quería restaurar la realidad de la Iglesia en el sujeto religioso viviendo comunitariamente. Los grandes teólogos de la Escuela de Tubinga, Sailer, Möhler, Staudenmaier, estaban por lo demás demasiado poseídos de tradición para no evitar los inconvenientes sobremanera evidentes de una mera concepción organicista [35]. Tuvieron un doble mérito: Primero, el de encontrar de nuevo el sentido cristológico y el papel soteriológico de la Iglesia: cuando no se veía en ella más que la autoridad que determinaba la creencia, comprendieron nuevamente aquel sentido como restauración de la comunión de los hombres con Dios y entre ellos; segundo, de libertar la eclesiología de una perspectiva asaz racionalista en que su cualidad de sociedad estaba establecida como categoría filosófica general, y mostrar que la cualidad comunitaria procede de su exigencia interior más espiritual, y finalmente del Espíritu Santo. La influencia de Möhler fue grande. Por Passaglia, Schrader le debía en parte la teología de la Iglesia como Cuerpo místico, que él introdujo en el primer *Schema De Ecclesia* del concilio Vaticano I de 1869-1870.

La influencia de Fr. Pilgram no fue tan grande ni mucho menos. No obstante, debemos señalar aquí su *Physiologie der Kirche*, publicada en 1860. Porque Pilgram parte de la misma cuestión que nosotros proponemos: ¿De qué concepto debe usarse para definir la Iglesia y construir una teología? Exactamente como Sailer en 1779, como Möhler en 1824, se hallaba en presencia de dos nociones de la Iglesia: la que puede llamarse febroniana, que define la Iglesia de aquí abajo, en una línea asociativa, como asamblea de fieles, y la de los teólogos católicos de la Contrarreforma, que la define como una institución. Dos nociones enteramente contrarias. Según Pilgram, la noción clave de una buena concepción de la Iglesia es la de «Comunión», es decir, la relación social existente «entre las personas». Esta comunión se expresa o se organiza en lo que Pilgram

35. Véase J. R. GEISELMANN, *Vom lebendigen Religiositat zum Leben der Kirche. J. M. Sailers, Verstädnis der Kirche geschichtlich gedeutet* (Stuttgart, 1952) y un gran número de estudios sobre MÖHLER, presentados sintéticamente en la relación dada en el Coloquio eclesiológico de Estrasburgo, noviembre de 1959: «Les variations de la définition de l'Église chez J. Ad. Möhler» en *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle* (París, 1950), pp. 141-195. MÖHLER en el *Symbolik* define así la Iglesia: «La Iglesia terrestre es la comundiad de todos los fieles, fundada en forma visible por Jesucristo. Comunidad en la que, bajo la dirección de su Espíritu y por un apostolado ordenado por Él y continuado después de Él de una manera ininterrumpida, todo lo que Jesús hizo durante su vida terrena para reconciliar y santificar a los hombres, se continúa hasta el fin del mundo, de modo que todos los pueblos sean llevados a Dios en el curso de los siglos» (lib. I, cap. V, párr. 36, ed. GEISELMANN [Colonia y Olten, 1958], p. 387).

llama *Politeia,* palabra que destaca, en el fondo, la realidad de la Iglesia como sociedad de derecho (divino) público, la organización de tipo «ciudad». Pilgram desarrolla una bellísima fenomenología de la Iglesia como «comunión» ; introduce sin artificio las funciones jerárquicas, el derecho, los atributos esenciales de la Iglesia, y para terminar, desarrolla una verdadera antropología espiritual, en la gran tradición de los Padres — que por otra parte no cita prácticamente. «La esencia de la Iglesia consiste en ser una ciudad, una πολιτεία nacida de una comunión entre Dios y los hombres[36].

Cabe augurar un hermoso porvenir en esta línea en que Pilgram ha sido un notable precursor[37]. A condición de que, como en el mismo Pilgram, esta comunión no sea una tentativa de «repristinación» inspirada en una visión un poco romántica de la Iglesia antigua, sino que asuma los imprescriptibles valores expresados, después de cuatrocientos años, en la idea de «sociedad». Varios ensayos se han hecho en estos últimos años para introducir de nuevo el concepto de «comunión» en el comercio de las ideas eclesiológicas[38]. Tales ensayos deberían hacer suyas las aportaciones válidas no sólo de la sociología, sino también de la ontología interpersonal y de la filosofía personalista. Sólo que será necesario todavía mucho trabajo para clarificar tales aportaciones.

Por otro camino que Pilgram, la idea de «comunión» figuraba, aunque de una manera no sistemática y, como de paso, en el *Schema De Ecclesia* del concilio Vaticano. Parece que procede de san León, a través de Ballerini, que había editado las obras de este Padre en

36. *Physiologie de l'Église,* trad. PH. REINHARD (París, 1864): cap. VIII, p. 165; comp. cap. II, p. 19 s.; cap. XII, p. 244. Compárese también con L. LABERTHONNIÈRE: «El verdadero carácter de la Iglesia es ser una sociedad por *comunión*, que sólo se realiza en el interior, por la adhesión cordialmente consentida» (*La notion chrétienne de l'autorité* [París, 1955], p. 248).

37. Seguido, en Alemania, en la época contemporánea, por M. SCHELER y K. NEUNDÖRFER. Cfr. ST. JAKI, *op. cit.*, p. 43 s.

38. Véase L. HERTLING, «Communio und Primat», en *Xenia Piana* (*Miscellanea Historica Pontif.*, VII-9) (Roma, 1943), pp. 4-48; J. WODKA, «Kirchliche Verfassungsgeschichte», en *Oesterr. Archiv. f. Kirchenrecht,* 1 (1950), pp. 30-71; M.-J. LE GUILLOU, diversos artículos (*Istina,* 1959, p. 33 ss.) reanudado en *Mission et Unité* (*Unam Sanctam,* 34-35, París, 1960); trad. castellana, *Misión y Unidad* (Barcelona, Estela, 1963). Recientemente, J. HAMER, *L'Église est une communion* (*Unam Sanctam,* 40) París, 1962; trad. castellana, *La Iglesia es una comunión* (Barcelona, Estela, en prensa). El conjunto de «Ensayos sobre la comunión católica» anunciados por nosotros en 1950 (*Vraie et fausse réforme dans l'Église,* trad. castellana, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* [Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953]) no ha podido ser completado.

Del lado protestante, señalamos a W. ELERT, *Abendmahl u. Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche, hauptsächlich des Ostens* (Berlín, 1954); «Abendmahl u. Kirchengemeinschaft i. d. Alt. K.», en *Koinônia, Arbeiten d. Oekum. Ausschusses d. Vereinigten evangelisch-luther. Kirche Deutchl* (Berlín, 1957).

el siglo XVIII y había sido uno de los paladines de las prerrogativas papales [39].

Sin embargo de ello, cuando los obispos reunidos en concilio se hallaron frente a la definición de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, un buen número de ellos, y no los menos, reaccionaron críticamente. A algunos les resultó esta noción oscura, o demasiado abstracta o demasiado metafórica [40]. Algunos creyeron que no se prestaría a ser entendida en el sentido de la Iglesia invisible, compuesta únicamente de justos [41]. Otros se acordaban de que los jansenistas la habían usado, viendo en este simple hecho una razón más que suficiente para que se la rechazara [42]. Todos reclamaban una definición más belarminiana, *ab extremis* (Mons. Dupanloup), que expresara la visibilidad formal de la Iglesia. Querían que la Iglesia fuese definida como una sociedad, no meramente como una comunión, ni un *collegium*, ni un *coetus* [43].

Hacia una síntesis

Estas reacciones eran significativas. Se han encontrado actitudes parecidas muy recientemente, motivadas, en forma inmediata, por ciertas presentaciones desafortunadas y hasta francamente erróneas, pero de escasa autoridad, del misterio del Cuerpo de Cristo,

39. Véase en T. FACCHINI (*Il Papato principio di unità e Pietre Ballerini di Verona. Dal concetto di unità ecclesiastica al concetto di monarchia infallibile* [Padua, 1950], pp. 246-248), la comparación de los textos del *Schema* y de Ballerini: pasajes en itálicas.

40. Véase, entre las observaciones de los Padres al *Schema*, las de Mons. Magnasco (n. 28: MANSI, t. LI, col. 738-739), Mons. Ramadié (n. 43, col. 741), Mons. Ketteler, n. 63, col. 745), Mons. Fauli (n. 95, col. 751), Mons. Dupanloup (n. 132, col. 760), Mons. Idéo (n. 140, col. 763).

41. El cardenal Ganella, con otros once obispos, insistía sobre la visibilidad, negada por los protestantes (n. 57, col. 744); asimismo, Mons. Spilotros (n. 59, col. 744). El general de la orden carmelitana de la antigua observancia, Savini, temía que la noción favoreciera a la idea protestante de la Iglesia invisible (n. 105, col. 753). Mons. Apuzzo se proponía explicar que la Iglesia no tiene únicamente por miembros a los *veri adoratores* (n. 135, col. 762).

42. Así, el cardenal Trevisanato, de Venecia, con otros trece obispos (n. 133, col. 761), proponían un nuevo texto que comenzara por esta definición: *Ecclesia Christi, quae in terris militat, est societas hominum eiusdem christianae fidei professione et eorumden sacramentorum communione colligata, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue Summi Pontificis Romani.*

43. Harto significativo es el pasaje de la retractación pronunciada por Nicolaus von Hontheim (Febronio) el 1.° de noviembre de 1778: «Es preciso a todo trance rechazar el error derivado de las fuentes del protestantismo, que consiste en considerar a la Iglesia como un *colegio*, y no, como lo sostienen los católicos, como una sociedad en la cual, en virtud de la institución de Jesucristo, los fieles bautizados viven bajo el gobierno de los legítimos pastores, y principalmente del Soberano Pontífice.»

aunque de modo más general, por la extraordinaria renovación de la idea de Cuerpo místico hacia los años 1925-1935. Estas reacciones procedían de Alemania [44]. El padre E. Przywara se declaraba decididamente por una comprehensión del Cuerpo místico, en el sentido de la Iglesia jerárquica y visible, contra una comprehensión de la Iglesia partiendo del Cuerpo místico, entendido de una manera espiritual, que podían invocar en su favor a san Agustín y a los grandes escolásticos. En una palabra, como Miguel Angel había ambicionado poner la cúpula del Panteón sobre la nave de la basílica de Constantino, era preciso rematar el Cuerpo místico de san Agustín con la eclesiología belarminiana.

La encíclica *Mystici Corporis Christi,* publicada por Pío XII el 29 de junio de 1943, vino a concluir este debate sintetizando la teología del Cuerpo místico hasta hace poco puramente cristológica y soteriológica *De Gratia Capitis* y la teología de la Iglesia como sociedad visible y jerarquizada. La encíclica adoptaba, en efecto, sin titubeos una concepción corporativa del Cuerpo místico; lo cual le permitía identificar éste con la Iglesia católica romana y apreciar los grados jerárquicos como servicios y calificaciones del cuerpo. Mas este cuerpo era «místico», espiritual, y era de Cristo y para Cristo *(Christi):* aquí estribaba toda la teología de la *Gratia Capitis,* del Espíritu-Santo-alma de la Iglesia, etc., que la encíclica incorporaba. De suerte que, después de ella, no se puede ya dudar que «Cuerpo místico de Cristo» no sea una definición adecuada de la Iglesia, siempre que se entienda en el sentido de «sociedad sobrenatural». Mas la comunión que se producía en *Politeia,* de que hablaba Pilgram, no era otra cosa que eso.

Preguntábamos al empezar si era posible definir a la Iglesia. No es seguro que una definición conforme con las reglas de la lógica formal sea «posible». Por una parte, en efecto, la realidad que llamamos Iglesia «es demasiado rica para envolver un solo concepto y responder a un solo nombre» [45]. Por otra parte, aunque esté formada de hombres, la Iglesia es una realidad sobrenatural. De ahí que pueda decirse que está emparentada en alto grado con otras sociedades humanas. Así, por ejemplo, la autoridad y el poder de mandar no es, en verdad, una realidad social humana simplemente modificada por una añadidura cristiana: si se trata de la realidad esen-

44. Principales testimonios de esta reacción: L. Deimel, *Leib Christi...* (Friburgo, 1940); E. Przywara, «Corpus Christi mysticum Eine Bilanz», en *Zeitsch. f. Asz. u. Mystik,* 15 (1940), pp. 197-215; O. Holzer, «"Christus in uns". Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-mysticum-Literatur», in *Wiss. u. Weisheit,* 8 (1941), pp. 24-35, 64-70, 93-105, 130-136.

45. Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné,* t. II (París, 1951), p. 50.

cial, y no de cualquier creación de la historia meramente humana, en esto mismo que parece relativamente común, la Iglesia es sustancialmente sobrenatural y representa un misterio. Por tal razón E. Commer (citado *supra*, p. 23 n. 1) creía que era imposible definir la Iglesia. La Iglesia no es la especie «sobrenatural» del género natural «sociedad». Es sociedad a su manera, que no viene de este mundo, aun cuando se realice en él.

Congregatio fidelium, era, a nuestro juicio, una definición mejor que «sociedad sobrenatural», porque el sustantivo no es sino la definición nominal de la palabra «Iglesia», que es bíblica: ésta era la definición que prefería santo Tomás. «Cuerpo (místico) de Cristo» es todavía mejor: es una noción formalmente revelada. Franzelin la apreciaba así: *ut... fere dici possit christiana definitio Ecclesiae* [46]. Pío XII, por su parte, escribía: *Ad definiendam describendamque hanc veracem Ecclesiam... nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur «mysticum Iesu Christi Corpus...»* [47]. La explicitación de «cuerpo» en «sociedad», y la añadidura «místico», no rebasan la explicitación del revelado formal que la Iglesia no puede dejar de hacer para vivir, «en la historia», su fidelidad a la fe apostólica. Si «Pueblo de Dios» expresaba la idea de una multitud sobre la cual Dios reina, «Cuerpo de Cristo» denota la de muchos miembros dirigidos por un jefe, que es «Cristo», siempre en el interior por una influencia vital, y al mismo tiempo fuera o en el exterior, merced a una acción que utiliza formas visibles. Es éste un valor esencial que no expresa de suyo el concepto de «sociedad».

ADDENDUM: Cuadro esquemático de las diferencias de estructura religiosa entre la Antigua y la Nueva Disposición.

A) *Antigua Disposición:*

1. La alianza sinaítica está compuesta de promesas de bienes temporales. Israel, que fue llamado a heredar los bienes de la alianza, es un pueblo terrestre étnicamente formado y definido. La herencia de Yavé es la tierra que mana leche y miel.

2. Los miembros del pueblo de Dios están justificados por la fe en Dios y su Ungido, que tenía que venir. Esto basta para que

46. *Theses de Ecclesia*, p. 308.
47. Encíclica *Mystici Corporis*, *A. Ap. Sedis*, 35 (1943), p. 199; trad. castellana, en *Colección de encíclicas y documentos pontificios* (Madrid, Acción Católica Española, 1962), t. I, p. 1029.

pertenezcan con nosotros a una única Iglesia en el sentido lato de un pueblo de hombres que viven sustancialmente de la misma fe.

3. Los «sacramentos» eran meros signos de la fe *protestantia fidem*, no medios de gracia en los cuales pudiese actuar la Pasión de Cristo, que no se había producido. El Pueblo de Dios de la Antigua Disposición forma esencialmente una Iglesia de la fe, una Iglesia de catecúmenos, una Iglesia de Juan-Bautista. La función suprema es en ella la de profeta, pues la palabra es ya real como Palabra de Dios, en tanto que el sacrificio es sólo figurativo, y los sacramentos simbólicos.

4. Por nuestra parte, creemos que la gracia justificante comunicaba la santidad moral, pero no desarrollaba realmente sus efectos formales de filiación adoptiva, de don e inhabitación personales del Espíritu Santo.

5. En fin, este pueblo de fieles, esta Iglesia de Juan Bautista no era otra cosa que el conjunto de sus miembros. Falible como él o como ellos. Sujeto a prevaricación y a penitencia.

B) *Nueva Disposición* (es decir, en el tiempo del Mesías llegado):

Dios no envió únicamente un profeta, sino a su Hijo (*Heb.* 1, 1-2). No podía, no podrá nunca darnos nada más. La Nueva Disposición está caracterizada por el hecho de ser el orden de las realidades divinas, celestes, escatológicas o últimas. A partir de este hecho, todos los capítulos tratados anteriormente cambian:

1. En cuanto a los bienes celestes: una herencia constituida nada menos que por los lazos patrimoniales de Dios en persona. La «tierra prometida» es la vida eterna.

2. El Ungido de Dios ha venido ya, y era el mismo Dios hecho hombre. En Él Dios se unía a la humanidad. Nueva y eterna alianza. El Hijo de Dios hecho hombre, Jesús, es el heredero único de los bienes patrimoniales «de Dios». Si el Pueblo de Dios es un pueblo-heredero, los bienes que le son ofrecidos en herencia, siendo en adelante los bienes «de Dios», o sea la comunión con la vida divina, sólo llegarán los hombres a ser *Pueblo de Dios* siendo miembros del Hijo Único, es decir Cuerpo de Cristo.

3. Los sacramentos no son únicamente signos de la fe, sino instrumentos de comunicación de los dones espirituales, producto de la Pascua del Verbo encarnado. No sólo unen de una manera

intencionada o de tendencia, a Dios y al Redentor que ha de venir, sino que incorporan de una manera real (cfr. los textos del Nuevo Testamento relativos al bautismo y a la eucaristía). La Iglesia no es únicamente Iglesia de la fe, Iglesia de Juan Bautista, es la Iglesia de la incorporación por el bautismo y la eucaristía, es el Cuerpo de Cristo. Es por Cristo, con Cristo, en Cristo un solo sujeto de vida filial, de alabanza y de herencia. Toda la *Christusmystik* de san Pablo, que no tendría sentido bajo la Antigua Disposición, expresa este cambio de régimen religioso.

Como el sacrificio es espiritual, el sacerdocio es profético: es, como tal, la fundación más alta en el Pueblo de Dios-Cuerpo de Cristo.

4. La gracia santificante desarrolla en plenitud y eficazmente sus efectos formales de filiación adoptiva y de habitación personal de las tres divinas Personas. La plena verdad de lo que había sido anunciado en el Antiguo Testamento acerca de la presencia de Dios, se realiza: «Yo seré su Dios y él será mi hijo» (*Apoc.* 31, 7). El Espíritu Santo habita en la Iglesia y le es dado como la dote de la alianza con la Esposa.

5. La personalidad de la Iglesia no es reductible al conjunto de sus miembros. Ella es el sujeto de las promesas que garantizan la indefectibilidad de las estructuras de la Alianza o de los principios formales de la Iglesia.

Dualidad y unidad*

Me he preguntado qué podría seros lo más útil en las dificultades actuales y me he ceñido a la idea de mostraros ciertas dualidades en la Iglesia al mismo tiempo que su unidad. Cuento como cómplice, en esta elección, con el gusto actual. Habréis podido apreciar cómo en los artículos, los libros, las revistas de actualidad, se encuentran títulos que presentan una forma antitética, una antinomia, por ejemplo, éste: «Angustia y plenitud», etc. Hay en ello una especie de vena y un poco de moda; pero es más serio que todo esto. A la generación de hoy le encanta oír las antinomias de las cosas y la interesaremos si le presentamos los hechos en forma dialéctica: es sensible a las diferencias y a los complementos respectivos de las cosas. En este sentido quisiera yo presentaros hoy estas reflexiones, hablando de dualidades que os propondré y de principios que nos ayudarán a comprenderlas.

DUALIDADES

Podemos oponer en la Iglesia:

1.° *La gracia y los medios de gracia.*

Gracia, es decir, realidad de vida con Dios, pero al propio tiempo, medios de gracia, todo un engranaje exterior. El Padre Chenu planteaba no ha mucho un problema análogo en términos tan sor-

* Notas de curso dadas a las madres maestras de diversas congregaciones religiosas: *Forma Gregis,* año 4.°, abril y mayo de 1952.

prendentes como éstos: «¿Por qué mi oración debe pasar por el *Ordo*?»

Vosotros tenéis en la Iglesia, por una parte, una realidad interior, personal: la comunión con Dios, con el Espíritu de Jesús y la sociedad de los Santos, y, por otra, todo el complemento exterior preciso de superiores, horarios de oraciones excesivamente determinadas (demasiado determinadas, hasta el menor versículo), de suerte que por momentos mi oración consiste en volver las páginas de mi Breviario.

¡Qué remedio! Y encima de ello todo un aparato de Derecho canónico y de jerarquía.

Pero hay más: ¡los sacramentos! ¿Por qué razón, para estar unido con Dios, debo pasar por el aceite, el pan, el vino? ¿Por signos de gracias, cosas todas exteriores? «Gracia y medios de gracia...».

Existe en la Iglesia una tentación permanente en querer vivir de lo puramente espiritual, de la pura gracia, de buscar el «Espíritu de Jesús», negando toda mediación. Por eso los protestantes se hacían simpáticos a ciertos movimientos que rechazan todo intermediario. Mas se separaron y disuadieron a sus estudiantes simpatizar con tales movimientos al percatarse de que la Biblia podría muy bien incluirse en las mediaciones descartadas.

Después de todo, la Biblia no es menos material que el pan y el vino.

He aquí una de las dualidades que encontramos. Volveré sobre ello porque esto toca una cuerda sensible de nuestra generación: es la principal; las otras no son sino una traducción de aquélla.

2.º *Aspecto institución y aspecto comunidad en la Iglesia.*

Hay todavía en la Iglesia el aspecto de institución y el aspecto de comunidad.

Esta palabra «Iglesia» está tomada en diferentes sentidos. Se quiere decir: «La Iglesia ha sido fundada... La Iglesia no ha decidido aún nada sobre tal punto.» Se entiende por esto el gobierno de la Iglesia.

Mas la Iglesia soy yo, yo soy la Iglesia.

O bien decimos: «La Iglesia ha sido instituida por Dios para transmitirnos la gracia de Jesús.» Entendemos entonces la Iglesia como el orden de los medios de gracia; pero la Iglesia tiene también otro sentido y este otro sentido (que figura de una manera exclusiva en el Nuevo Testamento) quiere decir comunión de fieles, convocación, asamblea.

Así, en la Iglesia tenéis por una parte un aspecto según el cual está formada por sus miembros: nosotros formamos la Iglesia, y un aspecto según el cual la Iglesia está instituida con anterioridad a sus miembros y hace sus miembros; porque no sería yo de la Iglesia si no hubiera habido en ella un orden constituido. Existen, pues, los elementos que, anteriores a la Iglesia, son como la matriz de la Iglesia-comunidad de fieles: una parte de la Iglesia que hace a la Iglesia: la llamo institución: antes que los miembros formen Iglesia, los miembros son hechos por la Iglesia.

Esto puede explicar muchas cosas. Podría demostrarse cómo, por el desenvolvimiento de la historia, a causa de las herejías y de la oposición al protestantismo, casi se ha desarrollado sólo la idea de la Iglesia-institución, y un poco la de Iglesia formada por sus miembros. Por esto los laicos apenas si han ocupado un puesto en la Iglesia. Pero esto está cambiando; los laicos lo reclaman. Ya no suscribimos aquella definición paradójica del laico que evoca la anécdota narrada por el cardenal Gasquet: Un inglés no católico habiendo preguntado a su párroco cuál era la posición del laico en su Iglesia, el sacerdote respondió: «Hay dos posiciones del laico en la Iglesia: ante el altar, está de rodillas; frente al púlpito, está sentado.» El cardenal agregaba: «Hubiera podido mencionarse esta otra posición, y es la tercera: en cuando lleva la mano al portamonedas.» En el fondo es normal, y será siempre así, pero el hecho está evolucionando. ¿No ha declarado el Papa a los laicos: «Vosotros formáis la Iglesia»? ¿En qué sentido puede decirse que los laicos forman la Iglesia? ¿Será en el sentido de la institución? No. Sino que forman la Iglesia en el sentido de comunidad. Esta distinción puede aclarar en forma feliz el problema del laicado. Los laicos no están sólo para recibir; la Iglesia debe estar formada por todos sus miembros.

3.º *Estamos salvados y nuestra salvación se está operando.*

Estamos salvados: en Jesús todo se ha cumplido, nuestra salvación se ha realizado una vez para siempre, y así lo entienden los protestantes cuando afirman que no hay «que hacer» la propia salvación. Mas nosotros decimos que debemos obrar nuestra salud, que falta algo por hacer: es nuestra participación. Hay todavía otras aplicaciones de la misma antinomia, donde todo aparece como ya dado, y sin embargo aún está por hacer. Por ejemplo: la Revelación está hecha, y se da un desarrollo del dogma; el sacrificio está hecho, es único, y a cada instante la misa realiza el memorial: está hecho y se está haciendo; está dado y es preciso hacerlo nos-

otros mismos. La Iglesia ha condenado siempre el quietismo que preconiza que la gracia de Dios es tan poderosa que no queda ya qué hacer.

Volveremos siempre a encontrar dos nociones antinómicas que tendremos que juntar : hay una dualidad. Acabamos de ver algunas de ellas : gracia y medios de gracia ; institución y comunidad ; lo que se ha dado por gracia y sin embargo debe realizarse aún por nosotros.

LUZ SOBRE LA CUESTION

Yo creo que todas estas dificultades, estas oposiciones se esclarecen en el campo de los estudios bíblicos como en su fuente.

A decir verdad, nos hallamos actualmente en una fase sumamente favorable desde el ángulo de las ideas teológicas. No ha habido en mucho tiempo un período tan interesante. El pensamiento cristiano dispone de luces, de valorizaciones verdaderamente excepcionales y de una especie de «estado de gracia» en el terreno de los estudios bíblicos. Desde hace una veintena de años hemos hecho un cierto número de descubrimientos y uno en particular que marca un hito en estos últimos tiempos desde el punto de vista de la Iglesia : el redescubrimiento de la escatología.

La escatología es la realidad última. Se ha hablado siempre en la Iglesia de los fines últimos : clásicamente, en cada retiro se comenzaba por esto : la muerte, el cielo, el infierno, el purgatorio ; en teología el tratado «de las cosas postreras» era antaño el último capítulo de la enseñanza religiosa en todos los grados. Tras haber hablado de Dios, de los ángeles, del hombre, de la Virgen María, de los sacramentos, etc., se añadía un capítulo «sobre las cosas que vendrán al final», mas esta consideración no tenía ninguna influencia sobre lo demás, era algo así como sobreañadido a lo que ya era completo de suyo.

Lo que ha venido a descubrirse después de una quincena de años, es que los fines últimos (lo que está en el término) dan su sentido a todo lo que está delante, a todo el movimiento ; están presentes a todo lo que precede. No se trata únicamente de hablar de la muerte, del cielo, etc., después de haber tratado de la vida, sino de aclarar todo lo que pasa aquí abajo : la vida, los sacramentos. Se habla ahora de la escatología como de algo que da toda su explicación y todo su movimiento a lo demás. En los tratados precedentes se hacía de la Iglesia y de los temas restantes un estudio estático y analítico ; se estudiaba sucesivamente a Cristo, la Virgen, los sacra-

mentos, la Iglesia, un poco como en química se estudian los ácidos después de las bases (o a la inversa). Los fines últimos proporcionaban la materia del postrer capítulo, sin que se demostrara que este término daba su sentido a todo lo restante y a todas las etapas del desarrollo. Los fines últimos, en verdad son el fin hacia el cual Dios nos lleva, es decir, el Reino de Dios. En el fondo, es un único movimiento que va del Génesis a lo que se llama el Apocalipsis, que significa «Revelación», yendo del «Hagamos al hombre a nuestra imagen», a la visión de las bodas del Cordero con la Iglesia. Es el principio y la trayectoria que da su sentido a todo el movimiento. De tal modo que comprender esto, será definir las coordinadas del movimiento que va hacia su fin.

LA IGLESIA ENTRE LA SINAGOGA Y EL REINO

Proyectará mucha luz el considerar a la Iglesia en el movimiento por el cual la obra de Dios avanza a su término; al ver en dónde se sitúa en la gran trayectoria humana. Santo Tomás, aunque no estaba muy fuerte en el sentido histórico, era heredero de los Padres, en tal grado que no pudo dejar de asignar su verdadero puesto a la Iglesia. En la *Suma* (I-II, q. 103, a. 3) demuestra cómo se coloca entre la Sinagoga y el Reino de Dios. Sinagoga = período de espera, de profecía, de preparación; Reino = período de consumación, de disfrute, de plenitud. La Iglesia viene a situarse entre ambos y veremos en este hecho por el cual la Iglesia está en una situación «entre-dos», una explicación de los rasgos dualistas como los que hemos visto antes de ahora: gracia y medios de gracia, institución y comunidad, jerarquía y vida de santidad. Vamos a ver así una clave en extremo simple para explicar estas antinomias.

Existe «un fin»: Dios, hacia el cual vamos; y «un medio» para ir: Jesucristo. «La vida eterna es que te conozcan a ti, único verdadero Dios, y aquel que tú has enviado: Jesucristo» (*Jn.* 17, 3).

Y para que la humanidad llegue a este fin debe recorrer *tres etapas*.

Primera etapa: la Sinagoga. Santo Tomás la llamaba la Ley mosaica. En esta etapa, que duró desde Abraham hasta Jesús, se esperaba el «fin» (la comunión con Dios), y el «medio» de este fin (el Mesías).

En la *última etapa* que llamo «Reino de Dios» (santo Tomás dice: el cielo) gozaremos del fin y poseeremos plenamente el medio que es Jesús: «Uno sólo sube al cielo, el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre que está en el cielo» (*Jn.* 3, 13). Sólo subimos al cielo en Jesucristo; es preciso que seamos miembros suyos para

subir con Él. La plena comunión con Dios y el medio, Jesús, los poseeremos enteramente.

Segunda etapa: es la intermedia, que está entre la Sinagoga y el Reino, la de la Iglesia que ocupa el «entre-dos». En la Iglesia esperamos todavía el goce, la plena comunión con Dios, es decir, la plenitud de los frutos ; mas la causa, el medio, han venido ya y son Jesucristo y sus obras, los sacramentos, la fe, los medios de salvación.

Esta visión que da santo Tomás tan claramente, vuelven a encontrarla los exegetas actuales. Para no citar más que a uno, protestante por otra parte, mentaré a Oscar Cullmann. Éste ha encontrado prácticamente esto y lo ha puesto de relieve de una manera incisiva [1]. Muestra cómo los judíos concebían que el Reino de Dios debía encontrarse a la llegada del Mesías. Toda la historia se enderezaba hacia el Mesías y el Mesías debía procurar el advenimiento del Reino de Dios, entendido éste como fin de la Historia, como juicio de los hombres, glorificación definitiva de los buenos y castigo de los malos. Cuando Jesús comienza a predicar, ¿no afirma : «El Reino de Dios está cerca» ? San Juan Bautista dice lo propio : «Haced penitencia porque el Reino de Dios está cercano.» Para los judíos esto era el fin de la historia, la catástrofe, el gran sonido del címbalo que cambiaría todo y donde definitivamente, los buenos estarían en la gloria (aunque de una manera bastante carnal) y los malos reducidos a la impotencia. En el fondo es lo que Juan el Bautista anidaba en su espíritu : «Tiene el bieldo en su mano y purificará la era.» Él creía que el advenimiento de Jesús coincidiría con el juicio general. Los Apóstoles creían lo mismo, puesto que la madre de los hijos de Zebedeo pide a Jesús que Santiago y Juan se sienten a su derecha y a su izquierda en su Reino. Mas Jesús responde en seguida : «¿Podéis beber el cáliz que yo beberé?» Entre el momento presente y el gran triunfo o la gloria final. Intercala, pues, un momento de sufrimiento, de esfuerzo, y varias veces deja entender que su advenimiento no es la victoria definitiva ; rehusa que se le haga rey, etc. ; pero esto de una manera oscura, como todo en el Evangelio es un poco ambiguo : «Que el que tenga oídos para oír que oiga.» De esta suerte el hecho de volverse hacia Dios es un hecho de gracia y no una demostración científica ; todo se da con tanta oscuridad como luz.

No obstante, el texto decisivo para aclarar todo esto es el de la hora de la Ascensión, en los *Hechos* (1, 6-8). En este momento Jesús conduce a sus Apóstoles al monte de los Olivos, y éstos tienen aún

1. En su libro *Christ et le temps* (Delachaux et Niestlé). El padre Benoit, en una recensión aparecida en la *Revue Biblique,* dice que nosotros sabíamos ya estas cosas antes que él, lo cual es cierto.

su mentalidad judía: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel? Él les dijo: No os toca a vosotros conocer los tiempos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano; pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros. Y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra.»

Así Jesús disocia el momento de la llegada del Mesías del momento del triunfo, y esta disociación abre un tiempo que será, cronológicamente, de una duración desconocida (el Padre la ha fijado en su poder), que será el tiempo de la Iglesia, llenado por dos cosas: la acción del Espíritu Santo y la acción apostólica simultáneamente. El Mesías ha venido, pero no ha llegado aún el triunfo final. Ha venido como «causa» de salud, pero los «frutos» abundantes no están todavía ahí. Entre la causa y el triunfo final, entre la siembra del grano en la tierra y la cosecha, la plenitud de frutos en su madurez, Jesús fija un tiempo que será el tiempo de la Iglesia. El vocablo «tiempo» tiene aquí un matiz más cualitativo que cuantitativo, como cuando decimos: un tiempo de penitencia, el tiempo de los esponsales. El vocablo designa, más aún que una duración, un cierto régimen, un estatuto de vida. Decimos con la teología (santo Tomás) y con la exégesis (Cullmann) que este tiempo está caracterizado por estos elementos tan simples, pero que explican tantas cosas: la causa de salud está ahí, mas los frutos no están ahí. Cullmann tiene una feliz comparación cuando dice: En la guerra hay la victoria final, la *victory day,* pero antes se da una batalla decisiva en que la victoria está ya ganada, pero después de ella el combate continúa. Pensemos, por ejemplo, en la última guerra, concretamente en Estalingrado o en Bir Hakeim. El enemigo fue entonces herido de muerte, virtualmente batido; pero guardó todavía durante un cierto tiempo la posibilidad de dañar, de hacer estragos. Así también, el demonio ha sido vencido en la cruz seguida de la resurrección; la muerte ha sido vencida («¡Oh muerte! ¿Dónde está tu victoria?»). Y sin embargo, esta victoria de Cristo y de la vida, ya adquirida, no ha surtido aún todos sus efectos ni producido todos sus frutos. Estamos aún como entre Estalingrado y el 8 de mayo de 1945; los cristianos están todavía bajo la tribulación del demonio y de la muerte. Es el sentido completo del Apocalipsis, es la ruina de la Bestia, mas no muere en seguida, y puede aún en las «convulsiones de su cola» hacer caer ejércitos de santos. La muerte ha sido vencida, y el pecado causa de la muerte, y el demonio causa del pecado. Pero tiene aún, por un tiempo, poder de afligir a los santos.

Después de Pascua, la causa de la salud ha sido puesta como

causa, pero será preciso todavía librarse una lucha en la que el demonio podrá aún hacernos sufrir, cuando estaremos aún en la inevidencia, cuando sólo podremos comunicarnos con Dios a través de las manos de sacerdotes y obispos, del aceite, del pan y del vino. El último día en que capitulará el enemigo es la escatología; la Iglesia está entre las dos victorias, asegurada la primera, mas no terminada, y la última, definitiva. La causa se ha dado ya, pero no el efecto pleno; tenemos algo, mas no todo, porque se espera la victoria final que será harto dura y difícil de ganar.

La causa de salvación se ha dado ya en Jesucristo de quien nos dice san Juan que «está lleno de gracia y de verdad»: la verdad es el depósito de la fe; la gracia es el depósito de los sacramentos, que son los grandes medios de gracia. En Jesucristo todo nos ha sido dado: he sido salvado, hemos sido salvados, todo está hecho; tenemos la fuente de la victoria, todo... y, no obstante, no gozo todavía de los frutos de esa victoria.

San Pablo tiene una expresión muy precisa al decir: «El Espíritu Santo nos ha sido dado en arras (*II Cor.* 1, 22; 5, 5; *Ef.* 1, 14). Es más que una promesa: las arras son una primera entrega de la herencia; es menos que la herencia, pero más que una promesa. Esto explica bastante bien la situación de la Iglesia entre la Sinagoga y el Reino: La Iglesia es más que la promesa, pero no aún el goce; podría decirse que la Iglesia es un principio de vida eterna. Esta primera expresión es católica. Una segunda es protestante: no es más que «un» principio. Los protestantes han subrayado tanto este «uno» que llegan a olvidar que ya hay un principio. No ven cómo la salud, la comunión con Dios ha sido dada, bien que «en arras». Restan al anuncio de la salud, que se apropia por la fe, lo que era la situación de Israel hasta Juan Bautista, pidiendo un bautismo de penitencia, no de Espíritu Santo. En ciertos aspectos son ellos muy «Antiguo Testamento». Es necesario guardar el equilibrio: la Iglesia no es la plenitud, «vemos en parte, como en un espejo», como dice san Pablo. Tenemos los ojos vueltos hacia la tierra y no tenemos más que un reflejo del cielo. Poseemos la Palabra de Dios, pero ¿qué es esta palabra? Con respecto a Dios tenemos las arras del conocimiento y las arras de la gracia de Dios, mas no en la plenitud de sus frutos.

San Pablo dice: «Hemos sido resucitados con Cristo, nos hemos sentado en los cielos con Cristo.» Esto es cierto, y tenemos en el Breviario, el día de la Ascensión, homilías en este sentido: subimos con Cristo, estamos en el cielo en la raíz y en la causa, pero no en los frutos y en el goce. No es la época de la cosecha; es como en invierno en que el grano se echa en la tierra en el frío, la humildad

y la oscuridad ; no es en pleno verano, en que el grano habrá surgido en un tallo y una espiga, es el momento de la sementera en el frío y la humedad del suelo.

San Gregorio dice por su parte : «Nos hallamos como en una puerta entreabierta o entornada, no hemos pasado todavía, estamos como en el umbral, mas la puerta está abierta.» Tenemos arras reales : la gracia de Dios. Poseemos como el germen de la resurrección, y la recibiremos un día «en virtud de nuestro bautismo y de la eucaristía», afirma santo Tomás ; y Jesús : «Quien come mi carne y bebe mi sangre, yo le resucitaré el último día.» Cuando resucitemos, será en virtud de nuestra inserción ya adquirida en Jesús resucitado ; pero entre tanto, estamos aún bajo las consecuencias del pecado, de la enfermedad, de la muerte, de la debilidad, de la falta de valor, etc., y pese a todo esto, vamos hacia la plenitud.

La Iglesia en el «entre-dos» del alfa y de la omega, y haciendo la unión del uno con el otro.

Podría, pasando a otra imagen, o mejor, a otra calificación de las cosas, desarrollar esta idea : «Uno solo sube al cielo.» Sólo subiremos al cielo si estamos en Jesucristo. En suma, no existe más que Jesucrito. Él es el alfa y la omega (= la primera y la última letra del alfabeto griego) : cfr. *Apoc.* 1, 8 ; 21, 5 ; 22, 13.

Es el alfa en tanto que causa de salud. Es el grano arrojado en la tierra del cual brotará un tallo, y el tallo tendrá ramas, pero el árbol entero estará en el grano : Jesús es «alfa» nuestro grano de salvación, y sólo Él, como sólo Él lo fue en su vida y su Pasión, al comprendernos en Él : «Si ha muerto uno solo, todos han muerto» (S. Pablo, *II Cor.* 5, 14). Él es el alfa, Él sólo, pero para nosotros, en beneficio nuestro.

Jesús será la omega, es decir el árbol con sus frutos, no Él solo, sino nosotros con Él. Es necesario ver esto como un único misterio en dos tiempos. Primer tiempo : paso de Jesús a su Padre, solo ; y segundo tiempo : nosotros pasaremos al Padre en Él, nosotros con Él. Jesús ha sido nuestra alfa solo ; mas Él será nuestra omega con nosotros.

La misión de la Iglesia, con el Espíritu Santo y los Apóstoles, consiste en llenar este «entre-dos» del alfa y de la omega. La Pascua de Jesús ha sido su Pascua en Él ; la nuestra, en esperanza solamente. Nuestra Pascua colectiva, la *Parousía* (el retorno de Jesús), será el fin del mundo. Nuestro Señor fijaba una distancia (cronológicamente indeterminada, mas esto no tiene importancia al-

guna) entre el momento de su Pascua y el momento del triunfo, entre su victoria decisiva y el día en que todo habrá concluido; es precisamente el tiempo de la Iglesia. Releed el texto de los Hechos citado más arriba, las palabras que pronuncia Jesús en el momento en que, por la Ascensión, va a dejar a los suyos hasta su vuelta (su *Parousía*). Intercala, entre el momento de su partida y el de su retorno, un tiempo cuya duración nos es desconocida, y que será precisamente el tiempo de la Iglesia lleno por la actividad concertada del Espíritu Santo y del apostolado. La Iglesia tiene cabalmente esta misión: extender y aplicar a los hombres la salvación lograda en Jesucristo como en su causa, llevar el germen de la Pascua hasta el fruto pletórico de la *Parousía*. Ella es la unión de la omega con el alfa...

¿Mas entre ambos tiempos, pasa alguna cosa? ¿Es éste un tiempo vacío, un mero plazo o demora, un paréntesis?

No; ocurre efectivamente algo; en ese intermedio debe situarse toda nuestra colaboración con Dios, porque si somos salvados — es una gracia y es un hecho (como lo es un niño salvado por su bautismo) —, no somos cosas inanimadas o mecánicas; somos personas que no pueden ser salvadas sin ellas, sin estar ahí por alguna cosa (salvo el niñito que es como una cosa inerte, impotente); para aquellos que tienen uso de su libertad, sólo pueden ser salvos si lo han aceptado libremente y han cooperado a ello. «El que te creó sin ti, no te justificará sin ti» (san Agustín). Se nos pide nuestra vida para sancionar con todos nuestros actos y finalmente con nuestra muerte, nuestro retorno a Dios. Entre la victoria de la gracia, lograda por Jesús solo por todos nosotros, y la recolección de sus frutos con Él, hay este «entre-dos», este intermedio ocupado por nuestra colaboración. En el fondo, si se pregunta cuál es el sentido cristiano del tiempo, por qué Dios nos da las horas, los días, las estaciones, se hallará un sentido profano: el tiempo está regulado por el sol, etc. Pero hay un sentido cristiano: su razón, hablando en cristiano, es precisamente la de que, por nuestra libre colaboración, es necesario. Es necesario para que los hombres se multipliquen, para que hagan penitencia, para que colaboren con Dios: tal es el sentido del tiempo.

Conclusión

Con esto dejamos puestos los jalones esenciales: esta situación de «entre-dos» o intermedia de la Iglesia que tiene ya la vida eterna y, sin embargo, no posee aún el goce completo, sino un simple comienzo; y esta situación de «entre-dos», que establece la unión

de un punto con el otro, del alfa y de la omega, este «intermedio» debe ser llenado por la acción del Espíritu Santo, la del apostolado y la cooperación del hombre.

La próxima vez abordaremos las dualidades que hemos señalado: Comunión y medios exteriores de gracia, o, si preferís, interioridad y exterioridad. Pensad ahora, por ejemplo, en un libro muy leído en 1947, de Simone Weil: *La pesadez y la gracia.* Ella quería la pura gracia sin la pesadez, pero no era cristiana en su pensamiento, cualquiera que fuese el heroismo de su vida, porque no aceptaba la Encarnación. Ahora bien, en la Encarnación hay dos elementos: el Espíritu de Jesús y su Cuerpo. La Iglesia es su Cuerpo. Él mismo no dijo de la Iglesia: es mi espíritu, sino: «es mi Cuerpo».

* * *

Esta situación de «entre-dos» de la Iglesia nos permite aclarar las dualidades que hemos hecho notar, sobre todo: gracia y medio de gracia, o: comunión e institución.

En efecto, esta situación de la Iglesia de estar en el intermedio, de no estar en el anuncio y en la espera como la Sinagoga, de poseer algo, pero al mismo tiempo de no estar en la posesión perfecta del Reino, sino de esperar aún, nos explica la dualidad en ella de dos cosas: dualidad de «celeste» y aún «terrestre»; ya «comunión con Dios» y aún necesidad de «medios de procurar esta comunión» en tanto que no es perfecta; ya Dios en mí y yo en Él, y sin embargo Dios es todavía exterior a mí y yo estoy aún lejos de Él. Estamos «empeñados en un viaje lejos del Señor», como dice san Pablo: «No vemos aún más que como en un espejo y como por reflejos» (*I Cor.* 13, 12). Cfr. también *I Jn.* 3, 2.

Esta situación introduce como dos lógicas diferentes en la Iglesia: lógica de comunión con Dios y lógica de marcha hacia esta comunión.

En términos un poco filosóficos, puede presentarse así esta situación suya:

1.° Dos bienes comunes

El bien común es lo que define a una sociedad. En la Iglesia hay dualidad de bienes comunes.

Ante todo, bien propiamente divino: la caridad. Y esto va muy lejos, porque el amor es común no solamente a todos nosotros, los fieles, o también a nosotros y a Jesucristo, sino que es un bien

común a nosotros y a Dios, en una sociedad en el sentido más riguroso de la palabra. Bien común que es el de su gracia y el de su gloria, es la *communio caritatis,* y lo que se llama la comunión de los santos en la *communio sanctorum* del credo, cuando se toma *sanctorum* en masculino, la comunión de los *sancti* (¡y de las *sanctae* !). Formamos una unidad perfecta entre nosotros y con Dios. Le amamos con el mismo amor con que Él se ama : «Dios ha derramado su caridad en nuestros corazones.» Dios ha puesto en nuestros corazones su caridad, Dios ha difundido en nuestros corazones el ágape que hay en Él.

Pero existe otro bien común : medios de gracia, medios morales de instrucción, de edificación, de celebración de culto, de recepción de sacramentos. Es la comunión de las cosas *sancta* (en neutro), de los medios eclesiales de gracia. Como Francia tiene dos bienes comunes, el uno espiritual, su cultura, el otro material : por ejemplo los P. T. T., la policía de carreteras, la asistencia médica, etc., así también en la Iglesia hallamos bienes comunes espirituales y bienes comunes de medios más exteriores, los medios de gracia.

2.° Dos unidades

Unidad interior, o sea la unidad espiritual de comunión con Dios, y luego la unidad de comunión exterior.

Existen dos unidades y puede haber dos excomuniones. La primera excomunión de Dios por el pecado mortal, y la otra excomunión de los medios de gracia. Se nos excluye de la comunión exterior al salir del cuerpo de la Iglesia por el cisma o la herejía, en tanto que el pecado mortal no nos excluye de la Iglesia, sino de la comunión con Dios. Por otra parte, puede darse una excomunión injusta de la Iglesia que no nos hace salir de la comunión con Dios. Éste era el caso, en la Edad Media, de las excomuniones y entredichos que no eran a veces otra cosa que sanciones inspiradas por la política, por ejemplo, porque una ciudad no había pagado las tasas o los diezmos... : esto no implicaba, sin embargo, la pérdida de la amistad con Dios.

3.° Dos leyes

Respondiendo a esas dos unidades, dos leyes :

a) la ley que responde a la comunión espiritual, la ley del Espíritu Santo, de la gracia en nuestras almas ;

b) la ley que responde a la comunión externa de los bienes de

la gracia: leyes de la Iglesia, leyes canónicas, cosas santas pero no estrictamente divinas; leyes de rúbricas, de Derecho canónico que regulan la comunión externa.

Pero puede haber un cierto desacuerdo entre esta ley externa y la ley interna del Espíritu Santo: se puede observar la ley externa y no ser fiel a la ley del Espíritu Santo.

4.° Dos autoridades

La autoridad responde a la ley en vista de un cierto bien común. La autoridad es la competencia que regula los actos de los subordinados.

Autoridad en el exterior: Papa, obispos, que mandan en nombre del poder jurídico; se puede relacionar con ella la autoridad canónica de los superiores, abades, priores, que mandan en nombre de la obediencia. Se la llama poder dominativo. Esto no es, propiamente hablando, la jurisdicción, sino una autoridad de fuero externo.

Por lo que atañe a la autoridad interior, ya la conocéis: es la de Dios y de su Espíritu Santo.

Puede ahora irse más lejos, y ver que en la Iglesia existen:

5.° Dos sacrificios y dos sacerdocios

Sacrificio interior que hacemos de nosotros mismos a Dios, sacrificio espiritual del alma y también del cuerpo, de la persona. Éste es el sacrificio del que habla san Pablo cuando dice: «Ofreced a Dios como un sacrificio santo y una alabanza agradable» (*Rom.* 12, 1).

Y a este sacrificio responde el sacerdocio de todos los fieles en virtud del cual cada cristiano es su sacerdote. Éste es el sacerdocio que se ejerce en la vida religiosa; y no es falso, ni está prohibido emplear esta palabra, puesto que la Escritura lo utiliza.

Pero existe también un sacrificio exterior y público: el sacrificio sacramental, eucarístico de Jesucristo y a este sacrificio exterior corresponde un sacerdocio exterior, el de los ministros, de los sacerdotes y también, muy atenuado, el de los fieles que por el bautismo son celebrantes litúrgicos. Se hallan en una escala inferior, pero real, de celebrantes, cuando responden en la misa, o cuando recitan o cantan el oficio (liturgia exterior, pública).

Ya veis cómo existen en la Iglesia dos registros por decirlo así, y no obstante no hay más que una sola Iglesia. Estos dos registros, el interior y el exterior, forman parte de una misma sociedad espi-

ritual, mas su existencia provoca una tensión y esto es de lo que vamos a tratar ahora.

Por un lado, interioridad y exterioridad ;

por otro, inmediatez y mediación ; estas dos ideas se completan sensiblemente.

A) *Interioridad...*

Esta dualidad nos hace sufrir. Por ejemplo, cuando hallamos en el seno de la Iglesia una grande interioridad, una comunión interior con Dios, en que no media nadie entre Dios y nosotros, y al mismo tiempo una exterioridad de la que no podemos desembarazarnos. Podemos sufrir porque el gran deseo del alma religiosa es ser una sola cosa con Dios. En los autores — y en nuestra propia vida — encontramos este tema : «Dios mío, sé todo para mí ! Sé tú mi justicia, sé mi paz, sé mi amor, sé tú mi oración... !» El deseo de nuestra alma religiosa es que Dios haga en nosotros sus operaciones espirituales. San Pablo dice que el «Espíritu Santo ora, gime en nosotros, que pronuncia el nombre de "Padre" en nosotros». El grande deseo de nuestra alma es que Dios sea en ella más que nosotros mismos, que Él haga en ella el acto del amor, de la oración. Esto llega, en la vida espiritual, hasta el hecho bien conocido del cambio de corazones (santa Catalina de Sena es el caso clásico).

Cualquiera que sea la realidad exterior — que no tiene importancia —, este hecho debe interpretarse como realidad espiritual. Tenemos este deseo y sufrimos al no estar plenamente identificados con Dios, en comunión, en fusión con Él, sin perder no obstante nuestra personalidad : porque es una comunión y no una fusión ontológica.

Sufrimos porque no somos completamente transparentes a los otros, ni los otros a nosotros mismos. Esta dificultad de comprender las conciencias, es decir, la opacidad de las conciencias, deja a los hombres exteriores los unos a los otros (maestra de novicias y sus novicias ; los esposos entre ellos), incluso cuando se tiende a la unidad del amor.

...y a pesar de todo, exterioridad.

Normalmente, convendría que los sacerdotes fueran los más santos y con harta frecuencia no es así. Se hallan laicos que son sacerdotes en su alma más que nosotros, que lo somos por la autoridad

externa... Sufrimos de un desacuerdo entre el sacerdocio interior y el sacerdocio litúrgico. Sufrimos también porque no siempre son los más santos los que están en el poder, ni los dirigentes son los más inteligentes, los más sabios ni los más santos tampoco. Se ha llegado inclusive en la Iglesia al hecho de que el Papa no ha sido un hombre de Dios, y en cambio era él quien tenía la autoridad.

Encontramos esto en la parábola del samaritano. No es el cura o la religiosa quien se detiene junto al herido, es... el comunista, ¡el «pobre infeliz», que se conduce como un cristiano! De un católico comprobado y otro, es «el otro» el más cristiano.

Exterioridad con relación a Dios: oramos... y nuestro espíritu está lejano, vagando, merodeando lejos de Dios, Él nos es exterior.

Existe también la exterioridad del pecado: nos hallamos lejos de la voluntad de Dios, lejos de observar su ley.

B) *Inmediatez y mediación...*

Este Dios que obra, que nos da la vida espiritual, se sirve de la vida exterior; obra por medios exteriores, cual si estuviera ausente. La eucaristía, por ejemplo, es una presencia real, ¡pero una presencia tan inevidente, tan lejana, muda, inerte! ¿Habéis visto alguna vez una presencia inerte?... Es la presencia de alguien que está ahí, pero cuyo rostro no vemos, no sentimos el calor de su presencia; no tenemos la evidencia.

Si existe una acción de Dios, existe una acción mediata, por dos intermediarios: presencia de Cristo en el pan, en el bálsamo, en el aceite, en un texto difícil que está saturado de inevidencia, cuando no de errores y contradicciones, o al menos de toda suerte de dificultades. Tal ocurre en los más bellos pasajes de la Escritura. Acción de Dios por medio de los hombres, del Papa, de los obispos, de nuestros superiores que no tienen el «semblante» o «aspecto» de Dios, que tienen el «semblante» de sus límites, por más santos y por más consagrados que estén en su entrega a nosotros. Tienen sus límites de inteligencia, de facultades físicas, de fuerza, comprensión y tiempo. La acción pasa a través de todo esto; existe, pero bajo todos estos aspectos.

No hay inmediatez de Dios. A veces, en toques momentáneos, la presencia de Dios se da a conocer al alma, mas esto es pasajero, porque estamos actualmente en una situación de «entre-dos», en que no tenemos la presencia inmediata ni el goce de Dios.

San Pablo nos dice (*I Cor.* 15) que cuando todo haya terminado, Dios derribará todo poder, toda dominación; Cristo dará el Reino a su Padre y Dios será todo en todos. Texto sobremanera instruc-

tivo: vamos hacia un término en que Dios será todo en todos, en donde no habrá ya exterioridad ni mediación. No solamente beberemos en la fuente de la gracia, sino mucho más que esto (porque aquí abajo la fuente está fuera de nosotros): la fuente saltará dentro de nosotros mismos, seremos refrigerados por un agua que brotará en lo interior. Seremos iluminados por el Espíritu de Dios que nos será tan íntimo como nuestro propio espíritu.

Y porque Dios será todo en todos, no será únicamente Dios en mí, y en Juan, y en Santiago, sino en todos. Todos tendremos los unos con los otros esta interioridad, esta presencia. San Juan nos dice que «no ha visto en el cielo ni sol ni luna, porque el Señor ilumina el templo de dentro». No habrá necesidad de eucaristía en el cielo: ¡tendremos la comunión! No habrá ya más obispos, ni Papa, ni superiores religiosos. Por supuesto los obispos, los sacerdotes, los fundadores de órdenes conservarán el sello de lo que han sido, pero lo tendrán a título de gloria; no serán ya más obispos, por ejemplo, para ser mis superiores, y si existe aún una jerarquía en el cielo, será únicamente la jerarquía de la santidad. El más alto será el más santo, no necesariamente el Papa; podrá serlo una pobre mujer; será, de hecho, la Virgen María, la primera de los laicos, que no ha sido ni papa ni obispo.

Pero mientras no estemos allí todavía, mientras la acción no coincida con su regla, se impone una ley, una regla exterior. Si yo fuera completamente santo, si amara a Dios verdaderamente con todo mi ser, no tendría necesidad de Derecho canónico, de leyes exteriores. Cuando la voluntad coincide con el bien, permanece perfectamente fija en el bien, no tiene ya necesidad de leyes exteriores, pero hasta ahí son necesarias, y por eso es preciso que haya en la Iglesia terrestre, con el registro real de lo ya celeste, otro registro, el de los medios de gracia: jerarquía, sacramentos, dogma, que responden a nuestro estado de fe, en «nuestra peregrinación lejos del Señor».

Pongamos dos comparaciones:

1.ª La *construcción de un edificio*. Quiero construir una torre, una iglesia, un templo a Dios. Diré que la cantera de la cual se toma la piedra, es el mundo; la torre construida, el templo completamente acabado, es la Iglesia del cielo en su estado definitivo. Pero mientras no se ha terminado el templo, mientras es necesario ir por las piedras, cargarlas, escuadrarlas, colocarlas en su lugar, echar el cemento, es preciso que haya todo un sistema de picos y extractores, vagonetas, andamiajes, grúas, todo un conjunto de aprestos y artefactos. Si la Iglesia fuese puramente celeste, sería un templo

enteramente construido, mas como está en construcción, ella es también grúas y artefactos.

2.ª Si la Iglesia fuera sólo «Hostia de alabanza» para Dios, toda ella preparada para su gloria, no sería sino harina, no sería más que pan. Pero la Iglesia no es únicamente hostia de alabanza, es también medio de hacer pasar el jugo de la tierra a la harina y procurar la espiga. No es tan sólo espiga de trigo, es también el tallo y la raíz. Cuando la espiga esté madura se la recogerá, esto será la siega, la *Parousía* de Cristo. Desde este momento se podrá dejar el tallo que ha venido a ser paja, se le podrá quemar, como cuando un edificio está ya construido pueden demolerse ya los andamiajes y se les puede quemar, si se quiere. Pero mientras no se ha construido la torre, son necesarios, y mientras no esté maduro el trigo, son precisos el tallo y la raíz. He aquí cómo la Iglesia es ambas cosas : orden de comunión con Dios y orden de medios para obtener esta comunión. La Iglesia, en su estado celeste, será puramente templo, pero en un estado terrestre, es también andamiaje.

Esta dualidad sigue existiendo. De ahí la posibilidad de formarse una concepción de la Iglesia únicamente según uno de los dos «registros». Esto se ha dado en la historia de la Iglesia : así un cierto número de autores, particularmente los protestantes, han opuesto Iglesia del amor e Iglesia del derecho, Iglesia del amor e Iglesia jurídica. Contra esto se levanta Pío XII en su encíclica *Mystici Corporis*.

Ha existido también a través de toda la historia de la Iglesia una doble tentación : en primer lugar la de concebir a la Iglesia como una pura gracia o como un aparato humano. Algunos querrían que la Iglesia no fuera más que comunión de almas con el solo quehacer del Espíritu de Jesús (Simone Weil llegaba hasta una pérdida total de sí misma en Dios ; desarrolló este tema de «decreaturizarse» — idea no cristiana — en *La pesadez y la gracia*). Tentación permanente en toda la vida de la Iglesia. En el siglo II Marción quería un Dios puramente bueno y misericordioso y disociaba el Antiguo del Nuevo Testamento. A lo largo de la Edad Media las grandes herejías soñaban en una pura gracia que anulaba en la Iglesia el orden de los medios de gracia. Los siglos XII y XIII — que representan un poco el contexto del nacimiento de la Orden de santo Domingo — vieron a los cátaros y valdenses exigir una Iglesia de puros y perfectos. Esta tentación existe todavía hoy en ciertas almas que estiman ajeno al espíritu de Jesús y a su obra todo lo que es exterior : jerarquía, Derecho canónico, sacramentos, etcétera.

El anverso de este error es el que reduce a la Iglesia a un puro engranaje jurídico, que no ve la gracia que hay en ella, que hace de ella una gran maquinaria católica. Existe una manera de hablar de la gracia, de los sacramentos, en que sólo se mira el aspecto exterior, cosista y casi mecánico. Los sacramentos serían únicamente medios automáticos que bajo ciertas condiciones distribuirían la gracia. ¿No se leen en un misal dominicano de 1505 las rúbricas para una misa en honor de las cinco llagas de nuestro Señor, en que se dice que «si uno asiste a esta misa con dos o cuatro velas, permaneciendo todo el tiempo de rodillas, gana "tantas" indulgencias y la remisión de la tercera parte de sus pecados»?... Consideraciones muy legalistas: parece que todo esté arreglado una vez se ha cumplido. No es éste, ni con mucho, el sentido profundo de la Iglesia.

Luego eliminemos estos dos errores que aíslan los dos elementos de que hemos hablado. Ambos son necesarios, puesto que ambos pertenecen a la Iglesia y forman la Iglesia.

En la encíclica *Mystici Corporis* — que hay que estudiar — el fondo del pensamiento del Papa es éste: es absolutamente falso oponer una Iglesia de derecho a una Iglesia del amor. Las dos forman el Cuerpo místico. El Papa comenta el texto de san Pablo sobre el Cuerpo místico, diciendo que éste no es algo vaporoso, sino un cuerpo que aparece, en san Pablo (cap. 4, a los *Ef.*), como teniendo órganos: órganos de dirección y de mediación. San Pablo compara los ministros a lo que en el cuerpo son los músculos, las articulaciones, etc.

Habiendo dicho que los dos elementos hacen la Iglesia, no puedo excusarme de precisar sus relaciones. Fijar las distinciones es cosa fácil; más difícil es percibir cómo ambos se armonizan para constituir una sola Iglesia.

El elemento exterior en la Iglesia tiene una doble relación con el elemento interior.

El elemento exterior tiene ante todo en la Iglesia una relación de «expresión». Es exactamente como nuestro cuerpo frente a nuestra alma. Nuestro cuerpo sirve para expresar nuestro corazón y nuestra alma. El cuerpo de la Iglesia expresa su alma de gracia: el derecho expresa el amor, lo organiza. La liturgia expresa la piedad y el sacrificio. El sacrificio exterior expresa el interior. El dogma expresa la fe.

Existe una segunda relación muy importante: el exterior «procura» el interior, es un resultado de causalidad; así como los andamiajes procuran la construcción, y, de la tierra, el tallo procura el grano, así la eucaristía procura la comunión interior. Todo esto mientras somos terrenos y pecadores; lejos de Dios, no podemos

obtener la gracia más íntima de comunión con Él si no es por los medios exteriores: liturgia, jerarquía. El exterior es realmente el medio de procurar el interior; esto marca su gandeza y también su límite: su gandeza porque, efectivamente, logra la cosa más alta, la cosa última, y al mismo tiempo su límite, en cuanto que, puesto que está hecho para procurar el interior, no debe imponerse más allá de éste. Nunca las formulaciones teológicas y canónicas, por ejemplo, tienen un derecho de desarrollarse por sí mismas: estas cosas deben existir, son buenas y santas, pero deben estar medidas por la caridad, por el servicio interior; más allá de esto es una tiranía.

Tomando las cosas globalmente en la Iglesia y en las órdenes religiosas, no es quimérico el hecho de una cierta propensión de la autoridad a forjar reglamentos por reglamentos, sin que exista una verdadera referencia de utilidad viva para apoyar o nutrir una vida espiritual.

En la Iglesia las cosas exteriores, toda la organización jerárquica, etc., forman parte de la construcción de la Iglesia terrestre, entre la Sinagoga y el Reino. Léase de nuevo el capítulo 15 de la primera epístola a los Corintios: mientras Dios no es todo en todos, hacen falta medios exteriores; mientras la Iglesia no sea puro Reino de Dios, hay en ella algo de la Ley y de la Sinagoga; porque en tanto que no somos perfectos, debemos estar bajo un pedagogo; en tanto que todo no es gracia, es necesaria una ley; y así también, mientras no se ha realizado aún nuestro encuentro total con Cristo. y no estamos identificados con nuestra cabeza celeste, es preciso que la vida que nos viene de Cristo nos sea traída, impulsada como por conductos (algo así como la savia es impulsada hacia la espiga por el tallo), por los sacramentos, etc.

La Iglesia es como un lago. Un lago puede ser alimentado por una fuente en el corazón del lago sin que pueda apreciarse esta fuente: esto será la Iglesia del cielo. La de la tierra está alimentada por una fuente exterior: la gracia del Señor. Es necesario que la vida que está en Cristo sea conducida al lago; y puede serlo de dos maneras:

1.ª Por el hecho de que esta agua de la Encarnación se haya evaporado en el cielo y caiga al lago; es la tesis protestante: la Iglesia está alimentada por una especie de lluvia vertical.

2.ª En cambio, el lago puede ser alimentado por toda una canalización, por tubos o caños que llevan el agua de la fuente. Esta canalización lleva el agua y la sangre que procede del costado de Cristo, y esto es lo que se llama la sucesión apostólica en la Iglesia,

la transmisión de la fe; es una suerte de continuidad estática: es la posición católica.

... Sin embargo, no es así absolutamente, y lo veremos en la tercera conferencia: hay un agua que cae del cielo directamente. No viene todo por la Iglesia exterior; existe una gracia que procede del Espíritu Santo: dualidad que estudiaremos la próxima vez [2]. (Ver la explicación más completa de esta comparación lacustre en mi obrita *Le Christ, Marie et l'Église*, Desclée de Brouwer, 1952, página 39 y siguientes; trad. castellana, *Cristo, María y la Iglesia*, Barcelona, Estela, 1964, p. 31 s.).

2. El contenido de esta 3.ª lección fue desarrollada en «El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico, realizadores de la obra de Cristo»: texto publicado en la 2.ª edición d'*Esquisses du mystère de l'Église* (París, 1953), pp. 129-179; trad. castellana, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona, Estela, [2]1961), pp. 121-168.

Dogma cristológico y eclesiología
Verdad y límites de un paralelo*

PLAN

I. Hecho de un parangón o cotejo entre la eclesiología y la cristología. Valor del mismo:

   A. Dos naturalezas, cada una de las cuales tiene sus operaciones propias *(inconfuse)*.

   B. Una persona en la cual ambas operaciones o naturalezas están unidas *(indivise)*:

      1. En rigor no hay en la Iglesia una naturaleza divina. ¿Qué es lo que en la Iglesia desempeña este papel como institución y como comunión?
      2. La Iglesia no tiene en rigor una personalidad divina. ¿Qué es lo que en la Iglesia juega este papel como institución y como comunión?

II. Aplicaciones: Noción organicista de la Iglesia; idea de «Encarnación continuada».

Resumen: El paralelismo no es riguroso en el plano de la ontología de la Iglesia, pero es válido si se consideran sus valores y su equilibrio, y, por tanto, el sentido general de los dos dogmas.

* Aparecido en *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart,* edit. por A. Grillmeier y H. Bacht (Echter-Verlag, Wurtzburgo), t. III. *Chalkedon heute* (1954), pp. 239-268: texto redactado en Pascua de 1950. No desarrollamos la documentación referente a las diversas aplicaciones hechas o esbozadas, del esquema calcedoniano a la Iglesia: una presentación documental así ocuparía por sí sola una veintena de páginas. En cambio, hemos hecho aquí ciertas adiciones al texto de 1950-54.

I. HECHO DE UN PARALELISMO ENTRE ECLESIOLOGÍA Y CRISTOLOGÍA. VALOR DEL MISMO

Más de una vez se han referido ciertas desviaciones o ciertas insuficiencias, en materia de doctrinas eclesiológicas, a uno o a otro de los grandes errores del pasado en materia de doctrinas cristológicas. Se cree que puede darse un docetismo eclesiológico [1] o aún un nestorianismo o un monofisismo eclesiológicos.

Raramente se ha establecido el paralelismo de una manera seria y circunstanciada, precisa y rigurosa. Möhler, por ejemplo — que sin ser el creador de este tema, es probablemente el que lo ha introducido en el comercio de las ideas de una manera efectiva [2] —, utiliza el tema de las dos naturalezas unidas, en la Iglesia como en Cristo, *inconfuse-indivise,* para situar, frente a la eclesiología protestante, la idea de una Iglesia a la vez visible e invisible, humana y divina [3]. Este tema de una especie de estructura teándrica de la Iglesia, referida a la teandria verdadera y perfecta de Cristo, se encuentra en un gran número de eclesiólogos católicos modernos [4].

1. El modo con que el padre G. Perrone hablaba de la idea de la Iglesia como continuación e imitación de la Encarnación (cfr. *Praelectiones theol.*, t. VIII, p. 28 s.), demuestra que esta idea aparecía entonces como si fuera nueva. Fue Möhler quien la lanzó, y así se encuentra en todos aquellos autores en los que ejerció él influencia de modo notable: Passaglia, Franzelin, Scheeben (cfr. sobre ellos A. Kerkvoorde, en la Introducción y las notas de su traducción de Scheeben, *Le mystère de l'Église et de ses sacraments* (*Unam Sanctam*, 15) (París, 1946), pp. 16 s., 25, 108.

2. Muy recientemente aún, en la perspectiva de una visión cristiana de la historia, se ha hablado de docetismo a propósito de actitudes poco favorables a un cumplimiento de la obra de Cristo en la historia. Así, G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, II. *Théologie de l'histoire* (París, 1949), trad. castellana, *Teología de las realidades terrenas* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1951); J. J. von Allmen, «Pour une restauration de l'unité chrétienne», en *Verb. Caro,* 4 (1950), 52, a raíz de la idea que hace de la unidad cristiana una realidad puramente escatológica.

3. J. A. Möhler, *Symbolik*, § XXXVI, ed. F. X. Kiefl (Ratisbona, 1924[10]), 332-3. K. Eschweiler, *J. A. Mölers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der kath. Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus* (Braunsberg, 1930), 137 s., hace notar muy acertadamente que la idea de ver en la Iglesia una continuación de la Encarnación era desde hacía mucho tiempo corriente en la teología católica (santo Tomás de Aquino, san Francisco de Sales, Bossuet, Fénelon, etc.).

4. No hemos pretendido hacer un inventario completo, ni mucho menos. El P. St. Tyszkiewicz (*La sainteté de l'Église christoconforme. Ébauche d'une ecclésiologie unioniste* [Roma, 1945], 33 s.) cita en este sentido textos de J. Perrone, C. Mazzella, J. B. Franzelin, M. J. Scheeben, M. D'Herbigny, A. Sertillanges, C. Feckes. Podríamos fácilmente prolongar esta lista; citaremos aún otros autores a lo largo de este trabajo. Véase también Y. M.-J. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un «Oecuménisme» catholique* (París, 1937), 100 s., 189 s., 253, 262 s., 269. No hay nada que extraer para nuestra cuestión, a pesar del título tan prometedor, de F. Dougherty, *Ecclesia est theandrica ad instar Jesu Christi*

Otros, dominados por el problema del lazo orgánico entre la Iglesia y la sociedad temporal, han orientado en este sentido la aplicación del esquema cristológico y el reproche, sea de arrianismo, sea de nestorianismo, sea, en fin, de apolinarismo y de monofisismo [5]. A veces también se aplica la idea de un esquema de Encarnación al problema particular de las debilidades y del pecado en la Iglesia, desarrollando entonces especialmente el tema de las debilidades de Cristo, incluso el de la *kenosis*, un poco vago [6]. Volveremos a encontrar más adelante la idea de la «Encarnación continuada», cuyo éxito ha sido grande tanto en Francia como en Bélgica en los medios de Acción Católica. Se ha hablado también entre nosotros, acaso bajo la influencia de Péguy, de la «ley de encarnación» : una ley que no se impone ciertamente en Dios, pero que Dios quiso libremente seguir en la «economía» de la salvación, y en virtud de la cual, primero en Cristo, y luego en la Iglesia, los dones espirituales se nos conceden de un modo connatural a nuestra humanidad y a nuestras condiciones terrenas [7]. Tema éste muy interesante, no menos que decisivo y central para una eclesiología católica. Pero quisiéramos, en el presente estudio, exponer dos consideraciones menos generales, inmediatamente relativas al paralelismo entre el dogma cristológico de Calcedonia y la eclesiología.

La relación establecida entre las tesis eclesiológicas y las doctrinas definidas en los grandes concilios de los siglos IV y V, se halla también en los protestantes. Interviene, por ejemplo, de modo sistemático en el libro, curioso y poco conocido, en que H. Schmidt trata de caracterizar, no en el plano formal de una regla de unidad o de ortodoxia, sino en el de la actitud y contenido doctrinal, la

(Roma, 1957). En cambio, véase aún O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament* (Fracfort, 1953), pp. 105 s., 114 s., trad. castellana, *La Iglesia como Sacramento Original* (San Sebastián, Dinor, 1963) y «Die Kirche als sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade», en *Scholastik*, 18 (1953), pp. 23-29; G. GIERATHS *Kirche in der Geschichte* (Essen, 1959).

5. Tal hicieron, por ejemplo, J. GÖRRES, *Athanasius* (Ratisbona, 1838), 100, según el cual la Iglesia y el Estado estaban, en la cristiandad medieval, unidos «*in einer wahrhaft hypostatischen Einigung*» (citado por A. MIRGELER, en *Catholica*, 2 [1933], 148-9); el padre C. SCHRADER, *De unitate Romana* (Friburgo Br., 1862); V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle*, Introd. (París, 1922⁴), p. XXV.; trad. castellana, *Rusia y la Iglesia universal* (Madrid, EPESA, 1947).

6. Así en K. ADAM, «Vom Aergernis zum sieghaflen Glauben», en *Die Eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers*, ed. a cargo de H. TÜCHLE (Paderborn, 1938), 33-54, versión francesa: «Du scandale à la foi triomphante», en *L'Église est une. Hommage à Möhler* (París, 1939), 33-52; Fr. P. SLADEK, «Göttliches und Menschliches in der Kirche. Ein Beitrag zur Frage aus der Sicht des Grenzlandes», en *ThQ*, 121 (1941), 175-90 (cfr. p. 183); W. R. CARSON, «The Kenosis of the Church», en *Reunion Essays* (Londres, 1903), 157-72 (el autor se convirtió al catolicismo, pero su pensamiento teológico carece de las bases de una teología católica tradicional).

7. He desarrollado este punto en *Chrétiens désunis*, c. II, p. 78 s.

«secta» y la «herejía» en relación con la Iglesia [8]. Merece la pena traer a colación aquí este esfuerzo, porque es realmente original y vigoroso. Creo poder resumir las conclusiones así:

Hay Iglesia cuando hay un ministerio de la gracia, la cual nos vino en Jesucristo como medio de realizar el Reino de Dios. La Iglesia vive, pues, de estas afirmaciones: 1.ª Jesucristo es Dios venido a nosotros; 2.ª la Iglesia es una institución divina de salvación, expresamente vinculada a Jesucristo; 3.ª la Iglesia es una cosa muy distinta del mundo (hay un orden de santidad); 4.ª tiene una misión para el mundo (catolicidad, tendencia a la universalidad); 5.ª está caracterizada por una relación entre esta universalidad, que es su lado vuelto hacia el mundo, y esta santidad que es su lado relativo a Dios, en Jesucristo, por el cual se distingue del mundo.

«Secta» y «herejía» se caracterizan por un desconocimiento de estos diversos puntos, y, «finalmente, por un desconocimiento de la unión de Dios y del hombre en Jesucristo y por Jesucristo solo».

La secta busca y tiende a la unidad a expensas de la catolicidad. Identifica indebidamente el dominio de la santidad con sus propios límites y se considera como formando sociológicamente un pueblo de Dios, un pueblo de santos. La secta-tipo fue la del montanismo, que proliferó a este respecto en el donatismo, e incluso en las diferentes variedades del bautismo. La secta, dice H. Schmidt, es el peligro de las comunidades reformadas de tipo suizo.

La herejía no quiere reconocer que toda santidad radica en Cristo, Verbo encarnado, ni tampoco la dependencia de toda verdad saludable en relación con la Revelación histórica; desconoce asimismo el papel de medio necesario de salud que desempeña el Verbo encarnado, la Revelación histórica y la Iglesia. Con esto ha abolido la diferencia entre el Reino de Dios y el mundo, así como la especificidad única del cristianismo [9]. La herejía-tipo es la gnosis,

8. Hrm. SCHMIDT, *Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlischen Erscheinung in ihrem Unterschiede von Sekte und Härese. Eine dogmatische und dogmengeschichtliche Studie* (Leipzig, 1884). Del mismo autor véase también el «Anhang» del *Handbuch der Symbolik* (Berlín, 1895²), 460.

9. H. SCHMIDT critica aquí el liberalismo originario de Schleiermacher, para quien el Reino de Dios no es sino el acabamiento del mundo, y el pecado una simple privación: *Die Kirche,* 230 s. Lo mismo ocurre, añade en otra parte, con el pelagianismo y también con el panteísmo y la mística pura del género Eckart. Era preciso un cierto vigor intelectual para formular una crítica semejante en el mundo protestante de 1884. Puede observarse aquí que, vistos en esta perspectiva, la definición de la Inmaculada Concepción de 1854, el *Syllabus* de 1864, el concilio Vaticano I y la encíclica *Pascendi* de 1907 cobran un sentido muy profundo, que era efectivamente el suyo: afirmar, contra la tentación racionalista-liberal, la existencia de un orden sobrenatural específico, unido como a su fuente única a la Revelación y a la Encarnación históricas.

que se continuó en el maniqueísmo. La gnosis ignoraba la doble continuidad de la Iglesia en la Encarnación histórica y de la Encarnación en la vida propiamente divina. Contra este doble desconocimiento, la Iglesia ha afirmado: 1.° que toda su mística parte de Jesucristo, del hecho único de la Encarnación histórica; 2.° que Jesucristo es absolutamente idéntico a Dios, de la misma οὐσία que el Padre. H. Schmidt cree que hay en la Reforma alemana el riesgo de ignorar la esencia histórica específica de la Iglesia, y en consecuencia de rozar la herejía.

Las herejías trinitarias, dice nuestro autor, que atacaban la divinidad de Jesucristo, fueron verdaderas y completas herejías, porque minaban en su misma raíz la afirmación específica y generatriz del cristianismo, la de la unión de lo divino y lo humano. El nestorianismo y el monofisismo, en cambio, atacaban menos radicalmente esta afirmación y conservaban una cierta posibilidad de dar un sentido al acto redentor, a la diferencia entre el Reino de Dios y el mundo. Por esto, dice Schmidt, siguiendo a Dorner, el concilio de Calcedonia no fue, para esos errores, un punto final, como lo había sido en teología trinitaria, el de Nicea o el de Constantinopla. Las tendencias que condenó han continuado existiendo y obrando en la Iglesia. A fin de cuentas, no destruyen radicalmente la cualidad de Iglesia en las comunidades en que se mantendrían... No obstante, la verdadera relación de lo divino con lo humano no se respeta plenamente.

Uno se asombra cuando se familiariza un poco con el pensamiento teológico ortodoxo vivo, al comprobar hasta qué punto busca éste espontáneamente sus referencias en los problemas trinitarios y cristológicos de los siglos IV y V y en las definiciones de los grandes concilios que han respondido a ellos. Naturalmente se buscará una luz para las grandes cuestiones de la eclesiología, no sólo en la economía del dogma cristológico [10], sino en las nociones de naturaleza y de persona tal como fueron utilizadas entonces. Y de hecho, el procedimiento se comprueba que ha sido fecundo, incluso si se encuentra un tanto impreciso, hasta un poco arbitrario, en tal o cual aplicación de detalle [11].

10. Cfr. verbigracia, ST. ZANKOW, *Das orthodoxe Christentum des Ostens* (Berlín, 1928), 67. Alusión más breve, en el discurso de Mons. CHRYSOSTOMOS, arzobispo de Atenas, en la Conferencia de Lausana en 1927 (*Foi et Constitution... Actes officiels...* [París, 1928], 125).

11. Se me ocurre pensar, por ejemplo, en V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (París, 1944); IDEM, «Le troisième attribut de l'Église», en *Dieu Vivant*, n. 10 (1948), 79-89; IDEM, «Écueils théologiques» («Soblazny tserkovnavo zoznania»), en *V RuskZapEvrPatrE (Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale)* núm. 1 (1950), 16-21 (texto ruso) y 21-28 (texto francés).

En las páginas 183-184 del *Essai sur la théologie mystique* (que el artículo «Écueils théol.»

De este último género de aplicación, a saber, más bien arbitrario, tenemos un ejemplo clásico en la acusación de apolinarismo corrientemente formulada por algunos autores orientales contra el Occidente católico, en razón de la celebración de la eucaristía con pan no fermentado — por tanto, simbólicamente, sin alma —. Pero no merece la pena que nos detengamos en esto.

Atribuir una antigua herejía, condenada desde hace mucho tiempo, a un error que se quiere combatir, ha sido siempre un procedimiento caro a los polemistas y a los heresiólogos. En el decurso de las diputas cristológicas, el edicto imperial contra Nestorio decidía: «Los partidarios de la opinión impía de Nestorio serán en lo sucesivo llamados Simonianos... al igual que los Arrianos, según una ley de Constantino, fueron llamados Porfirianos» [12]. Mas,

no hace más que desarrollar) V. LOSSKY hace en forma muy circunstanciada la aplicación de la doctrina de las dos naturalezas al «aspecto cristológico» de la Iglesia, «organismo en dos naturalezas, en dos operaciones, en dos voluntades»:

«En la historia del dogma cristiano, todas las herejías cristológicas revivirán de nuevo, se producirán a propósito de la Iglesia. Así veremos surgir un nestorianismo eclesiológico, o sea el error de los que pretenden dividir la Iglesia en dos seres distintos: la Iglesia celeste, invisible, la única verdadera y absoluta, y la Iglesia (o mejor "las iglesias") terrena, imperfecta y relativa, que va errando en las tinieblas, es decir en las sociedades humanas que tratan de aproximarse, en la medida de sus posibilidades, a la perfección trascendente. Al contrario, el monofisismo eclesiológico se traducirá por el afán de ver en la Iglesia un ser divino por excelencia, en que cada detalle es sagrado, en que todo se impone con un carácter de necesidad divina, en que nada puede sufrir cambio o modificación, porque la libertad humana, la "synergía", la cooperación de los hombres con Dios no tiene lugar en este organismo hierático, que excluye el lado humano: es una magia de la salvación que se ejerce en los sacramentos y los ritos realizados fielmente. Estas dos herejías eclesiológicas de tendencia opuesta aparecieron casi al mismo tiempo en el decurso del siglo XVII: la primera surgió en el territorio del patriarcado de Constantinopla (el protestantismo oriental de Cirilo Lukaris), la segunda se desarrolló en Rusia bajo la forma de cisma *(raskol)*, llamado de "los partidarios del viejo rito". Ambos errores eclesiológicos han sido fulminados por los grandes concilios de Jerusalén y de Moscú. El *monotelismo en la eclesiología se expresará más que nada por una negación* de la economía de la Iglesia con respecto al mundo exterior, para cuya salvación fue fundada la Iglesia. El error contrario (que no ha podido tener su precedente en las herejías cristológicas, a menos que sea un semi-nestosrianismo), consiste en una postura de compromiso, pronta a sacrificar la verdad a los fines de la economía eclesiástica frente al mundo: es el relativismo eclesiológico de los movimientos denominados "ecuménicos" y de otros parecidos. La herejía apolinarista, que despojaba del espíritu humano a la humanidad de Cristo, se traduce, en el dominio eclesiológico, por la negación de la plena conciencia humana, por ejemplo en el ministerio doctrinal de la Iglesia: la verdad se revelaría a los concilios como un *deus ex machina,* independientemente de los asistentes.»

Podrían confrontarse algunas páginas de la Carta Pastoral del cardenal SUHARD, *Essor ou déclin de l'Église* (París, 1947), 34-41, trad. castellana, «Auge o decadencia de la Iglesia», en *Dios, Iglesia, Sacerdocio* (Madrid, Rialp, 1961[3]), en que el prelado parte de la estructura «teándrica» de la Iglesia para demostrar cómo los movimientos opuestos del modernismo o del integrismo desconocen ya el uno ya el otro los elementos de esta estructura.

en la relación eventual de las posiciones tomadas en eclesiología con las posiciones adoptadas en cristología, lo que existe no es una manía de heresiólogo o un procedimiento fácil de polémica — aunque no se excluya un abuso en este sentido —. Es la aplicación de un dato teológico que atañe a la estructura de las cosas y toca al misterio de la Iglesia en su nudo esencial: porque ella, la Iglesia, es en la continuación y prolongación de Cristo, «la gran obra que reconcilia al hombre con Dios..., Jesucristo que se renueva sin cesar»; «así como en Jesucristo la divinidad y la humanidad, bien que distintas entre sí, no están menos estrechamente unidas, así también en su Iglesia el Salvador es continuado y prolongado en todo lo que Él es. La Iglesia, su manifestación permanente, es divina y humana a la vez; es la unidad de sus dos atributos...» [13]. Esto es lo que León XIII expresaba en forma inolvidable en su encíclica sobre la unidad de la Iglesia: «El abrazo y la unión de estas dos partes son necesarios a la verdadera Iglesia, poco más o menos como a la naturaleza humana la unión íntima del alma y de su cuerpo. La Iglesia no es una especie de cadáver, sino el cuerpo de Cristo, dotado de vida sobrenatural. Y a la manera como Cristo, su cabeza y su ejemplar, no es completo si se considera en Él únicamente la naturaleza humana, es decir lo que es visible — y esto hacen los fotinianos y los nestorianos —, o bien sólo la naturaleza divina invisible — como hacen los monofisitas —, sino que es uno, formado de dos naturalezas y constituido en estas dos naturalezas, la visible y la invisible; así también su cuerpo místico es la Iglesia verdadera con sus partes visibles que tienen energía y vida por los dones sobrenaturales y por todo aquello que les comunica su verdadera naturaleza» [14].

Para que espíritus tan selectos, y papas inclusive, hayan invocado así una especie de paralelismo de estructura y aun de dependencia entre la teología *de Christo* y la teología *de Ecclesia*, es ne-

12. *Codex Theodosianus* XVI, 5, 66 (A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église*, t. 4 [París, 1937], 203).

13. J. A. Möhler, *Symbolik* (1924[10]), § XXXVI, pp. 332-333.

14. León XIII, encíclica *Satis cognitum* (29 de junio de 1896), en *A. S. Sedis* 28 (1896) 710; comp. carta *Depuis le jour*, a los obispos de Francia, 8 de septiembre de 1899, en *Actes*, ed. B. Presse, t. VI, pp. 101-102 (texto reproducido por la Congr. de Seminarios y Universidades, carta a los obispos de Alemania, 9 de octubre de 1921: *Enchir. Clericorum*, n. 1139); Pío XII, encíclica *Mystici Corporis* (29 de junio de 1943) (ed. S. Tromp, núm. 62; trad. castellana, en *Colección de encíclicas y documentos pontificios* [Madrid, Acción Católica Española, 1962], t. I, p. 1029), que cita parcialmente este texto; y véase aún Pío XI, encíclica *Lux veritatis* (25 de diciembre de 1931), en *A. A.* Sedis, 23 (1931), 510; Pío XII, encíclica *Sempiternus Rex* (8 de septiembre de 1951), en *A. A. Sedis*, 43 (1951), 640-641; trad. castellana, en *Anuario Petrus (Pío XII)*, 5, 1951 (Barcelona, Estela, 1959), pp. 117-124.

cesario que haya aquí algo fundamentado e interesante. Merece realmente la pena mirar más de cerca este punto y percatarse con precisión de la verdad y de los límites de tal paralelismo. Sigamos de cerca para esto los mismos términos de la definición de Calcedonia.

A) Dos naturalezas cada una de las cuales tiene sus operaciones propias («inconfuse»)

El mismo agente concreto, Cristo, es al propio tiempo verdadero Dios y verdadero hombre. Opera humanamente y, sin embargo, opera cosas divinas: resucita a los muertos y perdona los pecados. Al mostrárnoslo así operando humanamente cosas divinas, los Evangelios nos llevarían a veces a ver en Cristo a Dios existente en un cuerpo humano y obrando bajo las condiciones de la naturaleza humana.

Para soslayar una interpretación de esta índole la Iglesia condenó a Apolinar; por esto los escolásticos procuraban, después de hablar de la humanidad de Cristo como «instrumento conjunto» de la divinidad, poner de relieve su cualidad de instrumento animado. Existe una verdadera y propia operación humana de Cristo: no sólo en los actos sensibles (las palabras de su boca, el tocar de sus manos, las lágrimas de sus ojos) bajo los cuales estaría Dios, sino también en los pensamientos, los quereres, los sentimientos de un hombre. En este aspecto, la moderna devoción al Sagrado Corazón de Jesús, si se la comprende bien, es como una nueva condenación, particularmente eficaz, de todo apolinarismo, como de todo monofisismo. Notémoslo bien: Cristo no es únicamente una apariencia física de hombre que produciría los actos exteriores de un hombre y en el cual, por momentos, Dios haría los actos de Dios. En la realidad única del agente humano concreto, ejerce una actividad que proviene propiamente del hombre y una actividad que, ejercida por el hombre, deriva propiamente del principio divino de operación. En esta segunda especie de operaciones, su humanidad es activa, nada se hace que no se haga a través de ella, pero Dios la utiliza para hacer su propia obra: instrumento animado y conjunto en el ser propio de Dios.

Así también existen, emanando de este agente concreto que es la Iglesia, las operaciones humanas y las operaciones divinas que exigen ser relacionadas respectivamente con dos principios o naturalezas: la Iglesia arroja a los demonios y perdona los pecados,

como Jesús [15]; se le ha prometido que hará obras más grandes que las del mismo Hijo del Hombre [16]. En la Iglesia, como en Cristo, no existe una pura yuxtaposición de una operación meramente humana y sensible, que sería propia de la institución visible, y de una operación trascendente que sería de Dios solo, bajo el amparo de la Iglesia. Las operaciones divinizantes, y, por tanto, divinas, proceden del mismo agente concreto que los actos sensibles en que se expresa una energía humana, pero derivan en él de un principio de operación divino.

Este punto afecta directamente a la cuestión de saber de qué modo la Iglesia es objeto de fe, y, por consiguiente, lo que entendemos cuando profesamos «creer» en la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Los reformadores del siglo XVI y los protestantes han relacionado esta fe que confesamos en el símbolo con la invisibilidad de la Iglesia. Es muy cierto que la fe se opone a la visión y que una realidad es para nosotros objeto de fe por el aspecto según el cual es para nosotros inevidente. Creemos en la santa Iglesia porque, de por sí, es para nosotros inevidente. Mas los reformadores aplicaron mal este principio incuestionable: lo aplicaron en el marco de su presupuesto de disociación entre lo terreno y lo celeste y de su eclesiología dualista. No vieron hasta qué punto lo visible y lo invisible pertenecía al mismo Cristo, operaciones humanas y operaciones divinas (puesto que divinizantes). Separaron ambas operaciones, viendo a lo sumo la de Dios que se ejerce en la Iglesia; disociaron también una Iglesia-objeto de fe, fruto de un acto de Dios totalmente invisible, y una iglesia empírica fruto de la actividad de los hombres; cuando en realidad es la misma Iglesia concreta, de la que tenemos experiencia y a la que pertenecemos, la que es el sujeto de las actividades humanas, visibles como tales, y de actividades que derivan de un principio divino. Nuestra fe en ella nos lleva precisamente a este punto: creemos que el Espíritu Santo habita y opera en ella. Esta fe no se dirige solamente a una Iglesia puramente trascendente, a una «idea platónica», como decía Melanchton; se dirige a esta Iglesia concreta y empírica, bajo el aspecto en que, arca de la Nueva Alianza, tiene en sí misma, como ley suya, al Espíritu de Pentecostés. Como Pedro o Tomás, viendo al hombre en Cristo, confesaron a Dios, los católicos, viendo lo terrestre en la Iglesia, confiesan al Espíritu que la unifica y santi-

15. Cfr. *Mt.* 12, 28; *Lc.* 11, 20 y *Mt.* 10, 8; *Mc.* 6, 7; *Mt.* 9, 1 s.; *Lc.* 7, 48 s., y *Jn.* 20, 22.
16. *Jn.* 14, 12.

fica [17]. Ciertamente que ambos casos son análogos, no idénticos. Todas las acciones de Cristo eran misterios, aun aquellas que procedían de Él según su sola naturaleza humana, ya que eran acciones del Verbo encarnado [18]. El sueño de Jesús no era sólo el sueño de un hombre, aun cuando fuese la operación de Jesús como *verus homo,* según su naturaleza humana: era el sueño de Dios. En cambio, si existen en la Iglesia operaciones que proceden de un principio divino, no puede decirse en rigor que aquellas que en sí mismas derivan de su realidad humana pertenecen a un agente divino. La Iglesia, realidad creada de forma humana, es ciertamente el instrumento de Dios; no obstante, no está, como la humanidad de Jesús, asociada a Dios en el ser, sino únicamente por ciertas operaciones; su unión con Dios no es hipostática, sino, como veremos, de alianza y de virtud dinámica. Por esto sus operaciones, salvo las que serían en cierto sentido propiamente instrumentales, no son de un agente divino; la ley de comunicación de propiedades no se aplica a ella como ella se aplica al Verbo encarnado. De los dos calificativos mayores del teandrismo, *inconfuse, indivise,* el primero sólo se aplica rigurosamente a la Iglesia. Volveremos más adelante sobre este punto a propósito de la unidad de persona. Por de pronto, lo que solicita nuestra atención es la dualidad de operaciones, y en consecuencia de naturalezas.

La Iglesia tiene operaciones verdaderamente divinas, de las cuales ninguna criatura puede ser el principio propio. Tales son en primer lugar los actos mayores de los «poderes» que son los más propios de la Iglesia, es decir, de su sacerdocio y de su magisterio. La acción que ejerce en los sacramentos, verbigracia en el perdón de los pecados, en la celebración eucarística, la consagración de los ministros sagrados, etc., no depende de ninguna energía creada, y

17. Una de las más hermosas explicaciones de este punto me parece ser la dada por san ALBERTO MAGNO, *De Sacrificio Missae* II, 9, art. 9 (*Opera omnia,* ed. Aug. et Aem. Borgnet, t. 38 [París, 1899], pp. 64-65): *Respiciens ad hoc quod Spiritus Sanctus datur et mittitur ad sanctificandam creaturam, quae sanctitas numquam fallit in Ecclesia, sed nonnumquam fallit in persona, dixit: "Sanctam Ecclesiam". Et quia omnis articulus fundatur in divina et aeterna veritate... iste articulus sic resolvendus est ad proprium opus Spiritus Sancti, hoc est "credo in Spiritum Sanctum", non tantum secundum se, sicut dicit praecedens articulus, sed etiam in eum credo secundum proprium opus eius, quod est quod sanctificat Ecclesiam quam sanctitatem perfundit in sacramentis et virtutibus et donis quae dat ad sanctitatis perfectionem, et tandem in miraculis et donis gratis datis...* Esta consideración exige ser completada por otra que se desarrollará más lejos, o sea la consideración del Espíritu dado a la Iglesia como su alma habitante y activa, y la de la unión de alianza que existe entre ella y Él.

18. Esto es lo que afirman los Padres al contemplar lo divino y lo humano en Jesucristo. Por ejemplo: S. AGUSTÍN, *Tract. XV in Joannem* (*PL* 34, 1512); *De nupt. et concupisc.* lib. I, c. 11 (*PL* 44, 420-1); S. LEÓN, *Sermo* 29, 1 (*PL* 54, 226).

no puede ser sino de Dios; la que realiza en los actos supremos del Magisterio (declaración infalible de su Tradición), sin ser del mismo tipo instrumental, no deja de implicar una intervención divina. Operaciones divinas son igualmente los dones espirituales y las virtudes sobrenaturales, con el mérito que las acompaña y que es simplemente la eficacia que tienen, al proceder de Dios como de su principio, al propio tiempo que son verdaderamente de nuestra voluntad libre, de tender hasta el mismo Dios (santo Tomás aplica siempre al mérito, y entiende de la gracia del Espíritu Santo, las palabras de nuestro Señor en *Jn.* 4, 14: «El agua que yo le daré vendrá a ser en él una fuente de agua que saltará hasta la vida eterna.») Son, en fin, las gracias extraordinarias, la de los milagros o de profecía, por ejemplo, que nunca han faltado en la Iglesia [19].

La Iglesia tiene operaciones cuya raíz se halla en la naturaleza humana, que es su causa material. A veces los fieles, formados desde el catecismo a confesar la cualidad sobrenatural de la Iglesia, olvidan un tanto la realidad y también el alcance de esta naturaleza humana de la Iglesia; o bien, admitiéndola en principio, casi no la tienen en cuenta prácticamente [20]. Con todo, es preciso considerar las consecuencias de un hecho tan importante. Ya se ha dicho antes de ahora: Así como el Verbo no tomó el lugar del alma humana en Cristo, el Espíritu Santo no ha tomado la de los hombres que obran en la Iglesia; como Cristo no es Dios que obra bajo las apariencias de un hombre, la Iglesia no es el Espíritu Santo obrando bajo las apariencias de la jerarquía o del cuerpo de los cristianos.

19. Comp. el texto de S. ALBERTO MAGNO, *supra*, n. 17, de este capítulo.

20. Existe en la instrucción que se da ordinariamente a los fieles en lo que concierne a la Iglesia, un verdadero peligro de monofisismo. Se la presenta como divina, sin más. Así los fieles sitúan sobre el mismo plano de absoluto y sagrado todos los actos de la Iglesia, no teniendo idea del aspecto relativo e histórico que hay en la vida de la Iglesia. Creen, por ejemplo, que las encíclicas son «infalibles», y, cuando se les dice que no lo son, se muestran vivamente sorprendidos, y ya no saben qué valor atribuirles. La hagiografía vulgar (y la iconografía cuyos estragos son incalculables) causan los mismos peligrosos efectos. Los fieles, formados únicamente por una presentación del aspecto divino de la Iglesia, carecen del equivalente sano relativismo humano. El clero, a falta de una cultura histórica con frecuencia bastante mediocre (al menos en algunos países latinos), goza, a pesar de todo, de ese sano relativismo gracias al estudio del derecho canónico y de la casuística pastoral.

Hay asimismo algo de esta actitud en la fe que tienen los fieles en Jesucristo: habituados a confesar su divinidad, tendrían fácilmente de Cristo una idea de matiz monofisita. Comp. August ADAM, *Spannungen und Harmonie. Erwägungen über den Zusammenhang von Dogma und Leben* (Nuremberg, 1948²), 86; trad. castellana, *Tensiones y armonías* (San Sebastián, Dinor, 1963). Véase nuestra pequeña obra *Le Christ, Marie et l'Église* (Pars, 1952), estudio 2.º; trad. castellana, *Cristo, María y la Iglesia* (Barcelona, Estela, 1964), pp. 44-71, y el artículo de F. X. ARNOLD, «Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit», en *Chalkedon*, vol. 3, pp. 287-340.

Como se dirá después, ciertas presentaciones de los actos de la Iglesia, como otras tantas iniciativas de Dios bajo el velo de las criaturas, descubren una especie de apolinarismo o de monofisismo o, por lo menos, de monoenergismo eclesiológico. Hay que fijarse, por el contrario, que hay en la Iglesia, como en Cristo, dos operaciones, dos voluntades, dependientes de dos naturalezas. Y he aquí, evocadas rápidamente, algunas consecuencias de este hecho:

Existe una a la que nos hemos avezado en lo que concierne a Cristo, y de la cual, a causa de la costumbre, no nos percatamos lo bastante de su carácter sensacional: Cristo en su humanidad estuvo sometido a las pasiones, o sea, a movimientos suscitados en todo su ser sensible por los choques exteriores. Conoció la tristeza, el temor, fue tentado, puesto a prueba. Con mayor razón no debe imaginarse a la Iglesia señoreando en una especie de empíreo espiritual, inaccesible a las influencias o a los roces del mundo. En realidad, habida cuenta de las transposiciones que reclama su naturaleza colectiva, la Iglesia es tentada, sometida a condiciones de tiempo y lugar, sensible a los embates e influencias exteriores.

Una humanidad verdadera no es únicamente algo metafísico. Su carácter «real» no se agota por la verificación de la definición «animal racional», ni siquiera agregándole un análisis de diferentes facultades. Una humanidad verdadera existe en el espacio y en el tiempo, se realiza en el espacio y en el tiempo, y está sometida a su condición y a la ley del desarrollo. La teología se ha aplicado, desde siglos, a estudiar cómo Cristo pudo conocer un verdadero crecimiento, bien que tuviera de su divinidad una perfección esencial desde el principio [21]. No se consagró, en cambio, en tanto grado a estudiar el desenvolvimiento en la Iglesia, aunque la importancia de éste fue mucho mayor. De una manera general — lo hemos hecho notar ya en otra parte — [22], la teología descendiente de la escolástica apenas si estudió en la Iglesia más que la estructura esencial, muy poco la vida. Y, con todo, es preciso dar un lugar relevante, cual se merece, al hecho de que hay en la Iglesia un verdadero desarrollo y no tan sólo un desarrollo exterior que se limita a las apariencias. Verdaderamente humana, la Iglesia conoce una historia verídica, aunque, siendo también una realidad sobrehumana, sobrenatural y propiamente un misterio, lleva por todas partes consigo una cualidad trascendente. Realizándose en la historia, experimenta

21. Parece, por otra parte, que los Padres tenían menos escrúpulos que los modernos en lo que atañe a este punto y al de los límites humanos de Cristo.

22. Y. M.-J. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (*Unam Sanctam*, 20; París, 1950); trad. castellana, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953).

el contacto y la especie de degradación de todo lo que acaece; conoce en su vida histórica muchas debilidades y limitaciones. En su expresión o su realización concretas, incluso las actividades en las que se ejercen sus dones espirituales de conocimiento y enseñanza, de culto y de gobierno, llevan múltiples trazas de una historia que es humana [23]. No seamos monofisitas o apolinaristas en eclesiología. No tratemos la vida de la Iglesia como si no tuvieran parte en ella las aportaciones del hombre.

De una manera general tengamos buen cuidado de honestar plenamente la libertad de las voluntades humanas. La realidad de esta libertad, bajo la moción de Dios y de Cristo, permanece para nosotros misteriosa. Es una de esas cosas de las que en definitiva no podemos casi hablar si no es en forma dialéctica, formulando alternativamente afirmaciones verdaderas cuyo punto y modo exactos de armonización escapan a nuestra percepción. Por una parte, Dios es el motor primero y soberano de todos nuestros movimientos, y Cristo lo es con Él, en su santa humanidad, en cuanto instrumento conjunto y animado. Todos los movimientos santos de nuestra alma (caridad, sacrificios, etcétera), han sido ya vividos por Cristo, luego queridos por Él para nosotros como una participación y una irradiación de su plenitud de gracia. Los dos grandes medios realizadores del Cuerpo místico, la fe y los sacramentos, son la base de esta participación: la fe pone en mi lugar a Cristo, me hace vivir una vida a cuenta de Cristo; los sacramentos y singularmente los dos sacramentos mayores, el bautismo y la eucaristía, procuran mi asimilación e incorporación a Cristo, realizan la vida de Cristo en mí y de mí en Cristo [24]. Por eso, en un sentido que es decisivo, Cristo más la Iglesia, dice santo Tomás, no forman más que un solo Cristo [25].

Por otra parte, sin embargo, existe el hecho de que el Cuerpo de Cristo no es una realidad que pertenece al tipo de realidades substanciales físicas, sino un cuerpo «lleno de miembros que piensan» [26], un cuerpo hecho de personas, de conciencias. Una persona existe en su ser, y por eso puede amar y ser amada, darse y comulgar.

23. Este punto de vista ha sido analizado en forma notable por J. H. NEWMAN en *The Via media of the Anglican Church* (Londres, 1877³), prefacio pp. XXXVI-XCIV. Cfr. también KARL ADAM, «Das Problem des Geschichtlichen im Leben der Kirche», en *ThQ* 128 (1948), 257-300, y Y. M.-J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme,* 1.ª parte, capítulo I; trad. castellana, *Falsas y verdaderas reformas,* pp. 45-95.

24. Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église* (*Unam Sanctam,* 8; París, 1941¹; 1953²), 93 s.; trad. castellana, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona, Estela, 1961²), 90 s.

25. S. TOMÁS, *Sent.* IV, d. 49, q. 4, a. 3 ad 4; cfr. Y. M.-J. CONGAR, *Esquisses,* 72; traducción castellana, *Ensayos,* 71.

26. BL. PASCAL, *Pensées,* fr. 473, 474 (ed. BRUNSCHVICG).

Así, la realidad viva que procede enteramente de Cristo y que de Él se nos comunica a nosotros por la fe y los sacramentos de la fe, «se pone» a existir en nosotros como en nuevos y propios sujetos de existencia y acción, teniendo su ser de sí mismo y su libertad. Y no basta decir que la realidad viviente de Cristo se comunica a nosotros como en una suerte de «relevo» : se nos da como a nuevos sujetos personales. Por eso, a la vez, el Cuerpo de Cristo no hace sino «tomar de Cristo» (*Jn.* 16, 14), desplegar lo que ya se halla en Cristo, y con todo, en él, Cristo «llega a su plenitud» (*Ef.* 4, 12). La vida del Cuerpo místico no es una simple repetición de la de Cristo ; es el contenido de la del Cristo vivido, no propiamente por Él — bien que sea vivida por Él, por su cuenta y por su gracia — sino por personas libres que existen en su propio ser.

B) Una persona en la cual las dos operaciones o naturalezas están unidas («indivise»)

Sabemos cómo en el caso de Cristo, esta ley de estructura se expresa en la comunicación de propiedades. No se trata aquí de una comunicación ontológica a la naturaleza humana de propiedades de la naturaleza divina : lo cual sería una manera monofisita de concebir la *communicatio idiomatum*. Tampoco se trata de una atribución ontológica a la naturaleza divina de cosas que pertenecen propiamente a la naturaleza humana, como lo implica la teoría protestante de la *kenosis*. Hay algo de verdad en las afirmaciones que aquí se hacen : de una parte, la naturaleza humana de Cristo recibe de su unión personal con la divinidad una elevación y una influencia que no posee por sí misma ; y de otra, ciertos atributos de poder o de gloria que Cristo posee por derecho como Verbo encarnado, están en cierto modo paliados o como entre paréntesis por las exigencias de su vida en la carne y sobre todo de su oficio de Salvador por la cruz. Mas la comunicación de propiedades tiene por norma, así como en la Encarnación, el *indivise, inseparabiliter..., inconfuse*. No es entre las naturalezas donde habría una comunicación o trueque ontológico de propiedades. Es el sujeto concreto de atribución quien, siendo a la vez Dios y hombre, verifica propiedades que convienen a la naturaleza humana o propiedades que son peculiares de la naturaleza divina : Dios sufre, el Hijo del Hombre resucita a los muertos. Así, todas las operaciones divinas pueden atribuirse a Jesús, Verbo encarnado, al igual que todas las operaciones de Jesús pueden ser atribuidas a Dios.

Cuando se aplica a la Iglesia la idea de comunicación de propiedades — se hace al menos bajo la forma de una comunicación entre Cristo y la Iglesia [27] — es indispensable una trasposición. En Cristo la unión de las dos naturalezas es una unión en el ser, *per esse, secundum esse*. Por esto se da indispensablemente un tránsito de alguna de las operaciones de la naturaleza humana a Dios como sujeto de atribución. Verdaderamente en Jesucristo es Dios quien duerme, habla, extiende las manos, sufre, anda, etc. Mas la unión de los hombres con la divinidad, que se realiza en la Iglesia, no es *per esse, secundum esse:* es únicamente *per operationem, in operatione,* y por esto se la ha llamado a veces «mística» [28]. Ora se tome a la Iglesia en su estado de *res,* de realidad comunional final, y que se la vea unida *secundum operationem* a Dios como objeto que se posee y fin del cual se goza, ora se la tome en su estado de *sacramentum,* de medio de salud y de comunión, y que se la vea unida *secundum operationem* a Dios como principio eficiente. Tales son, en efecto, los dos aspectos de la Iglesia, a los cuales responden en ella dos bienes comunes, dos unidades, dos comuniones, dos leyes, dos autoridades, etc. No es nuestro propósito desarrollar aquí toda una teología de estos dos aspectos y de su armonía : esto equivaldría a bosquejar los capítulos decisivos de todo un tratado de la Iglesia. Trataremos únicamente — hablando de la Iglesia, ya como institución o *sacramentum,* ya como comunión espiritual *(res)* —, de ver cómo las operaciones divinas y las operaciones humanas están unidas entre sí *indivise* y qué agente concreto es el sujeto de atribución. Así precisaremos en un punto importante la verdad y los límites del paralelo entre la Encarnación y la eclesiología.

1. *No existe en rigor, en la Iglesia, una naturaleza divina.*

En Cristo hay, con toda verdad, naturaleza divina. En la Iglesia no hay más que una participación en los actos de Dios, y en

27. Bajo esta forma, la idea es absolutamente tradicional, e incluso podríamos decir, bíblica: cfr. *infra,* p. 82 s., y PETAU, *De incarnatione,* lib. XII, c. 17, n. 1; cfr. también, por ejemplo, M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie* (Ratisbona, 1903), 261 s.; J. RANFT, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System* (Aschaffenburg, 1927), 217; H. CLÉRISSAC, *Le mystère de l'Église* (París, 1917), capítulo sobre la Iglesia en el pensamiento de Dios.

28. Pocas palabras son tan vagas como las voces «mística», «místicamente». Cuando se dice que Cristo o el Espíritu Santo son místicamente la personalidad de la Iglesia, ello se entiende, dice Mons. CH. JOURNET, «en razón de una continuidad dinámica sobrenatural» (*Nov. et Vet.* [1944], 73, n. 2). Más adelante veremos que esta continuidad descansa sobre una identidad de personalidad jurídica fundada en la Alianza y en el propósito de gracia de Dios.

razón de esto, en la naturaleza divina [29]. Esta participación es por lo demás diferente, según los dos aspectos de la Iglesia que acabamos de distinguir.

En tanto que institución, sacramento o medio de salud, la Iglesia es un medio visible de las operaciones cuya causa eficiente propia es Dios. Sólo bajo la Nueva Disposición, la Iglesia no se halla, con relación a estas operaciones, en una condición puramente profética, es decir, dependiendo de una oportunidad, como los profetas del Antiguo Testamento, de anunciar un bien o una salvación todavía lejanos, sino en una condición apostólica, o sea en situación de instrumento que comunica un bien o una salvación que han llegado ya en Jesucristo: en este aspecto la filosofía barthiana del *Ereignis*, que Barth extiende hasta Jesucristo, es totalmente falsa y contraria al movimiento de conjunto de toda la economía de gracia de la que la Biblia es testigo [30]. Por tal motivo, aunque la Iglesia no sea sino el medio visible de la acción de Dios, es un medio «instituido», dispuesto y habilitado de manera permanente en su papel de medio: es una función, un *officium*, un ministerio, una διακονία del Espíritu. Concretamente, la Iglesia-institución está constituida por el depósito, en ella, y la transmisión (Tradición; sucesión apostólica) de los tres «poderes» apostólicos de sacerdocio, jurisdicción espiritual y magisterio: el primero de estos poderes está unido a una consagración sacramental y a un «carácter».

En tanto que la Iglesia es comunión con el Bien divino, y por ende comunidad de salvación, participa en la operación beatificante en la cual Dios es para sí mismo su propio objeto de conocimiento y de amor; en sus miembros es así glorificada, beatificada, divinizada, no por una imposible comunicación de la ontología divina, una unión en el ser, sino por una unión *secundum operationem*. Y así como la cualidad de medio de la acción de Dios introducía en la Iglesia una disposición funcional permanente y la ponía así como institución, de igual manera la asociación en beatitud propiamente divina por un acto de conocimiento y de amor, desembocando eficazmente en Dios como objeto presente y poseído, supone en nosotros ciertas disposiciones merced a las cuales estos actos serán verdaderamente nuestros, vitalmente nuestros. Son los *habitus* sobrenaturales, *habitus* entitativos de la gracia llamada a expandirse en «luz de gloria», *habitus* operativos de las virtudes. A lo cual se añade, sea cual fuere la manera en que técnicamente se conciban

29. *2 Pe.* 1, 4. Este texto es mucho más escatológico de lo que dicen generalmente los teólogos católicos.

30. He tratado sobre este punto en *Vrai et fausse réforme*, p. 467 s., trad. castellana, *Falsas y verdaderas reformas*, p. 351 s.

las cosas, la presencia sustancial de las tres personas divinas, y de modo especial, del Espíritu Santo.

Tal es lo que en la Iglesia corresponde a la naturaleza divina de Cristo: las operaciones sobrenaturales con su principio inmediato en los fieles o en la institución como tal: lo cual es necesario para que estas acciones no sean puros actos de Dios en nosotros (monofisismo, apolinarismo), sino que sean verdaderamente los actos de la Iglesia y de sus miembros. Lo cual es como decir que no existe, en rigor, naturaleza divina en la Iglesia, sino únicamente disposiciones por las cuales ciertas operaciones sobrenaturales, divinas, tienen en ella su principio inmediato y en consecuencia una casi-naturaleza, puesto que la naturaleza es el principio estable de los movimientos y de las operaciones propias de un ser.

No obstante, es necesario precisar todavía cómo esta casi-naturaleza no es de la misma condición en la Iglesia, considerada como institución o sacramento, y en la Iglesia considerada como comunión de vida divina.

La Iglesia como comunión está formada de personas atraídas por el Cristo celeste al goce de la herencia de los santos, y que reciben del Verbo encarnado, por el ministerio apostólico, los dones de gracia necesarios. Estos dones están verdaderamente aclimatados y como injertados en el hombre y tienen en él una raíz viva; por lo demás, los sujetos en los cuales se hallan son personas, es decir, seres que tienen la existencia en sí mismos. De suerte que estas operaciones sobrenaturales proceden verdaderamente de personas humanas sobre las cuales ha sido hecho el injerto de los dones espirituales, algo así como un fruto viene de su tallo, y la gracia (creada) desempeña en ellos un papel análogo al de una «naturaleza», principio de operación. En estos actos sobrenaturales vitales, las personas «creadas en Cristo Jesús» no son instrumentos, sino verdaderos sujetos de acción que existen y obran según la casi-naturaleza que es la gracia difundida en ellas por el Espíritu Santo.

La Iglesia como institución, en cambio, no es, como veremos, sino una persona moral, cuya unidad no es la de un existente individual «físico», sino la de una realidad de derecho. En tanto que para producir un acto divino por su objeto, la persona re-creada en Cristo es un viviente que tiene en sí las raíces vivas de un tal acto, para producir un medio visible de la autoridad y de la eficiencia de Dios, la institución eclesial y sus ministros no son sino medios de transmisión; operan aquí, no como personas, o sea, como seres que tienen la existencia de sí mismos, y operando por su propia cuenta (inmanencia de la operación vital), sino como causas que tienden a un efecto fuera de ellas. La cualidad de medio instrumental de

la acción de Dios supone, en la institución de gracia que es la Iglesia, un título jurídico-real (agregado al carácter sacramental)[31]. Mas lo que así poseemos, es un título que da derecho a ejercer ciertas operaciones para las cuales Dios se comprometió por su alianza de gracia (también el sacerdocio tiene relación con la Cena), y no un principio propio de operación análogo a una naturaleza. Esto hace una institución, no un viviente, bien que esta institución sea de un tipo particular, en tanto que orgánicamente depende de su jefe (caracteres sacramentales) y obra bajo su impulso, de tal suerte que su jefe obra en sus operaciones sagradas.

En cambio, en la Iglesia como organismo de comunión divina, la gracia y los dones espirituales son *positis ponendis,* como una naturaleza divina. No hay «naturaleza» divina en todo el rigor de la expresión: hay finalidad divina, objeto de vida divina, y, por tanto, actos divinos por el objeto y el fin; y para que estos actos sean vitales, hay un principio operatorio proporcionado, pero que no tiene todo el «en sí» de una «naturaleza» autonónoma. Participamos en las operaciones de vida de Dios, tenemos en el Espíritu Santo comunión con Él en los objetivos de su vida, pero no participamos del ser de Dios. Desde este punto de mira y en tal sentido, la afirmación de A. Deissmann es feliz: la mística cristiana es una mística de comunión, no una mística de unión[32] (en el sentido de fusión o de unidad a secas). Cristianos, no somos Cristo sino místicamente, por una comunión no de su ser, sino de sus operaciones mesiánicas: muertos con, sepultados con, ascendidos con, sentados con, glorificados con. Por esto, más allá de las operaciones se plantea la cuestión del sujeto, de la subsistencia de la gracia cristiana.

2. *La Iglesia no es en rigor una personalidad divina.*

Lo dicho nos lleva como por la mano a tratar de la cuestión de la personalidad (¿divina?) de la Iglesia: lo cual nos permitirá apreciar mejor críticamente el paralelismo entre la cristología y la eclesiología, por lo que respecta a nuestro enunciado: Una persona, en la cual las dos operaciones o naturalezas están unidas *indivise.*

Con bastante frecuencia hallamos la afirmación en los Padres y escolásticos, que *Christus et Ecclesia sunt unus homo,* «una persona»

31. Comp. S. Tomás, *Ctr. Gent.*, IV, 74: *Christus... nostram salutem operatus est in quantum fuit Deus et homo... Oportet igitur et ministros Christi homines esse et aliquid divinitatis eius participare secundum aliquam potestatem.*

32. A. Deissmann, *Paulus. Eine kultur-und religionsgeschichtliche Skizze* (Tubinga, 1952²), 118-122.

(mystica), y en ciertos teólogos modernos, que Cristo es la substancia o la personalidad mística de la Iglesia (Cayetano, Nazario, Nacchiante, Belarmino, Chardon; hasta Pío XII), a menos que este oficio no sea atribuido más bien al Espíritu Santo (Mons. Journet). En tales enunciados, que jalonan todo el desenvolvimiento de la Tradición, parece que el paralelo cristológico se reanude con toda su fuerza... No obstante, cuando se les examina — hemos hecho este estudio, mas no podemos mentar aquí todos los puntos, y menos aún citar todos los textos — hallamos lo siguiente:

En la raíz de estos enunciados están las afirmaciones de san Pablo: Cristo es el sujeto de atribución de lo que concierne a la Iglesia; ésta es el cuerpo de Cristo, y sus miembros son los miembros de Cristo (*Col.* 1, 24 y *I Cor.* 12, 12); Cristo y la Iglesia son esposo y esposa y forman «*una caro*» (*Ef.* 5, 31-32). En esto interviene la afirmación de nuestro Señor, cuya aparición en el camino de Damasco representa una afirmación tan sorprendente como ésta: lo que se hace o sucede a los suyos se hace o sucede al Señor mismo (ya Orígenes). En Occidente estas ideas encontraron una fórmula, desde el punto de vista de la interpretación bíblica, en la primera de las reglas de Ticonio: la Escritura habla de la cabeza y del cuerpo o hace hablar a la cabeza y al cuerpo, a Cristo y a la Iglesia, o al uno por el otro. Así se llega a los temas tan conocidos de san Agustín, tratados después de nuevo especialmente por san Gregorio, aunque pueden encontrarse no pocos equivalentes reales en san Juan Crisóstomo, san Gregorio de Nisa, san Juan Damasceno, salvo la acuñación inolvidable y patética de las fórmulas agustinianas: *Christus totus (integer), Christus et Ecclesia unus homo, unus Christus, una caro, una vox...*

Estas ideas se hallan en los escolásticos a la vez delimitadas y empobrecidas porque no tienen la amplitud de aplicación y la riqueza de sugestión que tenían en san Agustín. Delimitadas también porque desempeñan un papel de sistematización rigurosa, cuyos elementos han sido sometidos a prueba y perfilados con esmero. Las fórmulas «(*quasi*) *una persona*», «*una persona* (*hypostasis, susbsistentia*) *mystica*», enuncian lo que santo Tomás, por ejemplo, llama «*unitas Corporis mystici*». No obstante, puede notarse, según parece, una diferencia de acento entre santo Tomás por una parte y sus discípulos de los siglos XVI y XVII por otra. En santo Tomás estas fórmulas se utilizan para dar cuenta sobre todo de la redención objetiva [33]; la «*unitas Corporis mystici*» se considera más que

33. Cfr. A. Hoffmann, «Christus et Ecclesia est una persona mystica», en *Angelicum*, 19 (1942) 213-9.

nada del lado de Cristo, en cuanto que permite que sus méritos y satisfacciones sean nuestros. Se trata sobre todo de una tesis de cristología y de soteriología. Por lo demás, a la Iglesia se la considera en su relación con Cristo más bien que en sí misma. En los tomistas de los siglos XVI y XVII, estas fórmulas se aplican a la Iglesia ; la cuestión planteada es la del sujeto de atribución último de la gracia de que viven las almas : es una cuestión de eclesiología.

Santo Tomás respondía : lo que hace que los méritos y satisfacciones de Cristo sean valederos para nosotros es la unidad que existe entre Él y nosotros : formamos un conjunto como una persona única. Y esto ¿en virtud de qué? Santo Tomás no desarrolló la idea de la inclusión de la humanidad en Cristo. Se adhirió sobre todo a la de la ordenación o predestinación divina : Cristo ha sido constituido por Dios jefe de toda la humanidad. Santo Tomás demostró cómo esta ordenación no era algo arbitrario, puramente exterior, sino que estaba realizada en la misma estructura ontológica del hombre-Dios. Jesús, Verbo encarnado, no ha sido «nombrado» jefe de la humanidad, ha sido «constituido» ; lo es verdaderamente. La plenitud absoluta de la gracia es llamada en su santa humanidad por su cualidad de hombre-Dios. Por el mismo hecho, Él es el principio de todo lo que se deriva de la gracia, algo así como Dios es, ante todo y sobre todo, la causa universal de toda forma de ser. Así Cristo está implicado y opera como principio en todo aquello que hacemos merced a la gracia. En razón, pues, de la ordenación divina, maravillosamente realizada en la estructura ontológica de Jesús, Verbo encarnado, Cristo y la humanidad forman como una sola persona. En esta persona Cristo tiene cualidad de jefe, los hombres cualidad de miembros ; de tal manera que esta cualidad que es real, pero virtual en el plano de la redención objetiva, debe efectuarse, actualizarse del lado de los hombres por los dones espirituales [34], y en los adultos, sobre una base de una decisión personal libre. La unidad del Cuerpo místico se actualiza así por los dones de gracia : más que nunca Cristo y los fieles, y sobre todo Cristo y los bienaventurados, forman como una sola persona, un solo sujeto al cual pertenecen en definitiva y de modo indiviso, no sólo los actos que Él obra (sea en sus miembros, sea sobre todo en su Jefe), sino también la herencia celeste que es el mismo bien común de Dios. Cada miembro y el mismo Jefe son, físicamente, otras tantas personas distintas e independientes que tienen la existencia de sí. Mas todos forman «como una sola persona», «una sola persona mística». ¿Qué quiere decir esto? Nunca se nos explica directamente, más los

34. Los dones de que habla S. TOMÁS, *Summa theol.*, III, q. 8, a. 3.

contextos son asaz claros y las equivalencias se indican a porfía. Se trata de acciones hechas por una persona física individual, pero cuyo fruto es común a varias, porque en nombre de una ordenación divina, a la cual responde una estructura de cosas, estos «varios» forman un único sujeto de derecho.

Santo Tomás brinda en no pocos lugares una aclaración suplementaria de la mayor importancia. La energía que actúa para producir estos actos a la vez individuales y comunes, es la *virtus Spiritus Sancti* [35]. Estos actos son producidos de modo inmediato por sujetos individuales dotados al efecto de potencias vitales necesarias : gracia capital en Cristo, gracia y dones espirituales en los miembros. Estos «agentes» no son puros instrumentos en los cuales y a través de los cuales Dios operaría. Con todo, no proceden solamente de la moción general por la cual, a título de causa primera, Dios da su energía a todas las actividades de las criaturas. Se trata aquí del orden ; no de las naturalezas y de la primera creación, sino de la gracia y de la vocación. Los dones de gracia, principio operante próximo, en la medida en que pueden alcanzar a Dios eficazmente como objeto o como fin, no son ni pueden ser connaturales a ningún ser creado. Pueden ser en Cristo como una propiedad de naturaleza, porque es Dios hecho hombre ; mas en una mera criatura, inclusive en la Santísima Virgen, no existen sino a modo de dones gratuitos, que ponen en juego una potencia operante propiamente divina. ¿Por qué el Espíritu Santo? No es éste el lugar más a propósito para explicar la teología de la apropiación ni las razones profundas, sacadas de este mismo misterio, que hacen del Espíritu Santo la gracia o el don substancial y que es, por título especial de Dios, todo en todos. Quedémonos con que en la teología de santo Tomás, si se planteara la cuestión del sujeto de atribución último de los dones de gracia, antes que nadie sería la persona del Espíritu Santo este sujeto.

Pero esta cuestión apenas si se propuso entonces en estos términos. Fue sólo después de Cayetano (Nacchiante, Nazario, Belarmino y, en un texto particular, Chardon). Los dones de gracia sólo existen en nosotros no únicamente bajo la moción de Cristo, sino como una «participación de Él», querida por Él para realizar su vida en nosotros, para asociarnos a sus operaciones y al disfrute de su herencia de Hijo. Cristo aparece así como la personalidad pro-

35. Es la que S. TOMÁS invoca para la apropiación subjetiva de la redención por los sacramentos (*Summa theol.*, III, q. 73, a. 1, ad 2), para el mérito (*ibid.*, Iª IIªᵉ, q. 114, a. 3; *Compend. theol.*, I, 147; *Comment. in Rom.*, c. 8, lect. 4; *in Jo.*, c. 4, lect. 2, n. 4), y para la comunicación de los bienes espirituales en el interior del Cuerpo místico (*Summa theol.*, IIª IIª , q. 183, a. 2, ad 3; III, q. 68, a. 9, ad 2; q. 82, a. 6, ad. 3).

funda de la Iglesia que es su Cuerpo. Pero, repitámoslo, como personalidad o subsistencia «mística»: es decir, no físicamente, según el ser, sino en razón de una relación de dependencia *sui generis*, múltiple por otra parte. Esta relación no es estrictamente, o mejor, físicamente, la de los miembros, respecto de un sujeto de atribución a cuya unidad substancial pertenecerían, porque estos miembros son personas, sujetos que tienen el ser de suyo. Mas esta relación lo es en el orden pneumático, según el cual los fieles sólo existen en Cristo para realizar a Cristo en su plenitud, y por una participación de una vida que es la suya. Las acciones, se dice, son de la hipóstasis. Los actos de la vida cristiana son nuestros, vitalmente, gracias a los dones espirituales que nos hacen en alguna manera existir según una naturaleza divina participada de Cristo; pero son radicalmente de Cristo en nosotros y de su Espíritu Santo, que merecen en este concepto el nombre de personalidad última única de todo el Cuerpo místico.

Llegamos otra vez a la conclusión siguiente: si se puede atribuir a la Iglesia una hipóstasis divina, no es en el sentido en que ello se verifica en Cristo. La unidad entre la Iglesia y su hipóstasis divina o su casi-hipóstasis divina no es una unidad sustancial en el ser, conducente a formar una entidad física; es una unión, una unidad relativa que filosóficamente se catalogaría entre las unidades accidentales, no por composición precisamente, sino según el orden y la relación. Mas la relación aquí, no se refiere a una situación exterior o a una perfección accidental; atañe a la vida o al ser espiritual: es de Cristo de quien tenemos la participación y por cuya eficiencia poseemos todo lo que somos y hacemos en el orden espiritual. De modo que la unidad de su «Cuerpo (místico)» es una unidad dinámica, en la cual una virtud única, apropiada al Espíritu Santo como a su fuente, opera primero en Él y luego en nosotros a través de Él, como instrumento conjunto y animado; pero de tal manera, que esta operación sea realizada por personas autónomas y libres, y que sea verdadera y vitalmente de estas personas. La unidad del cuerpo místico es una unidad de operación filial y deiforme tal, que, producida por una multitud de personas que existen en su propio ser, procede no obstante como de su principio, del Espíritu Santo, término increado de las procesiones trinitarias.

No creo oportuno llevar ahora más lejos este examen y precisar la función respectiva de Cristo y del Espíritu Santo, no menos que la manera en que éste es alma de la Iglesia, que la habita y la anima a la vez. Notemos únicamente que si se considera la relación que une a la Iglesia con su casi-hipóstasis divina, se llegaría a las

fórmulas de Nestorio, como observaba ya Franzelin [36] (el cual, a decir verdad, no disponía, para conocer el verdadero pensamiento de Nestorio, de los recursos que nosotros tenemos hoy). Para Nestorio había una *coniunctio* de dos naturalezas concretas y completas, *inseparabilis inconfusa*, en la personalidad de Cristo, que era en su existencia concreta como la razón común o el sujeto común de estas dos naturalezas. La imagen famosa del templo, tan vaga por otra parte, y susceptible de sentidos diversos, se aplicaría en forma excelente a la Iglesia.

La unión de ésta con Dios es, no obstante, menos estrecha aún que la *coniunctio* que propugnaba Nestorio. Cuando éste hablaba de conjunción «de complacencia», entendía que cada una de estas dos naturalezas-hipóstasis conservaba sus propiedades; su unión «según la personalidad» es más que la unidad del sujeto jurídico [37], es la unión en una individualidad concreta. Mientras que la unión de la Iglesia con Dios — incluyamos: con la persona divina del Espíritu Santo — y con Jesucristo es una unión de alianza. Filosóficamente se diría: unión de relación, pero «alianza» es el nombre cristiano, revelado, de esta relación particular que une a la Iglesia con Dios en Jesucristo. Esta alianza tiene una base muy sólida: estriba en la voluntad predestinante de Dios, su propósito de gracia, sus dones y su fidelidad. Dios Padre es su primer autor, se realiza en Jesucristo, Verbo encarnado, y el Espíritu Santo está incluido y dado como sello. Esa alianza se ha realizado según el plan de Dios, en dos Disposiciones sucesivas, una preparatoria y otra de cumplimiento, bien que ésta espera y prepara aún su consumación. Desde la antigua Disposición, esta alianza ha sido revelada como algo que debe ir progresando y culminar en las bodas. Lo que estaba anunciado y ha sido ya hecho o esbozado en Israel, vino a ser realidad y sí en Jesucristo (*II Cor.* 1, 20). Como toda obra de Jesucristo, esto se hizo y al mismo tiempo está por hacer, o por lo menos por efectuar plenamente. Estas bodas, habidas ya en lo esencial en la Encarnación y en la obra redentora de Jesucristo, se realizan todos los días en su cuerpo y se terminarán definitivamente en la reunión de todos sus miembros, en la plenitud de su comunión con su vida (*Apoc.* 19 y 21). *Erit unus Christus amans Patrem.*

La liturgia y los santos Padres hablan de dos bodas en Cristo. Las bodas de la naturaleza humana en el momento de la Encarnación, por el hecho de la Encarnación, y las bodas de la Iglesia en el momento del bautismo de Cristo y de su consagración pública para

36. J. B. Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi* (Roma, 1887), 317 en nota.
37. J. B. Franzelin lo interpretaba así: *De Verbo incarnato* (Roma, 1867¹, 1881³), th. XXII y XXIII.

su función mesiánica: bodas que son para la Iglesia como institución de gracia, algo así como la Encarnación es para la Iglesia como comunión de salud. Cristo obra una alianza con los medios de gracia del ministerio, como operó una con los hombres que tenía que perdonar. La Iglesia, como orden de medios de gracia, deviene un solo sujeto de derecho, una única persona mística con Cristo. Exactamente como la Iglesia, en tanto que es comunión, forma con Cristo un solo sujeto que tiene derecho a la gracia y a la gloria. Pero ambas bodas, las de la Encarnación y las del bautismo mesiánico, sólo se terminan en la Pascua del Señor: sobre la Cruz, inseparable de la resurrección y de la ascensión (los tres actos del paso de Jesús a su Padre) se consuman, tanto la alianza con la humanidad desde el ángulo de mira de la realidad de la salvación, como la alianza con la Iglesia desde el punto de vista de los medios de la gracia. Salud y medios de salud derivan, en efecto, su eficacia de la cruz, seguida de la resurrección. Los testimonio de la Tradición, litúrgicos y patrísticos, se ofrecerían aquí en tropel, con una riqueza de temas y de armónicos cuya contemplación constituye una de las alegrías más viriles e inagotables de la inteligencia fiel.

Hemos demostrado en otra parte rápidamente [38], antes de hacerlo de manera más amplia en un tratado completo, cómo las condiciones del Pueblo de Dios bajo la Nueva y definitiva Disposición diferían de sus condiciones bajo la antigua. En ésta, el Espíritu Santo intervenía, según una lógica que hemos llamado «profética», y que traduce muy bien el *ereignishaft* de K. Barth. Bajo la nueva disposición, en cambio, la alianza supone el don del Espíritu Santo, que reposa sobre Jesús (*Mc.* 1, 10; *Lc.* 3, 22; 4, 18) y que es dado a la Iglesia (*Jn.* 14, y 16; *Act., passim*), y que habita en ella [39]. Razón por la cual, a la fidelidad de Dios, que no se desmintió nunca desde los tiempos antiguos, responde, bajo la nueva Disposición, una fidelidad estable de la Iglesia, tal que el Pueblo de Dios no conoció semejante antes del don del Espíritu Santo. Esto es de suma importancia para el problema del pecado y claudicaciones en la Iglesia. No puede darse claudicación fundamental, incluso de parte de la Iglesia, en una alianza sellada por el don del Espíritu Santo. En este don, que fue verdaderamente hecho a la Iglesia, la fidelidad de Dios es, en cierto modo por gracia, transportada a la Iglesia misma. Así, los

38. Cfr. *supra* nota 30 de este cap.; *Le Mystère du Temple* (París, 1958), apéndice III; traducción castellana, *El Misterio del Templo* (Barcelona, Estela, 1964), 297-336.

39. H. B. SWETE (*The Holy Spirit in the New Testament. A Study of Primitive Christian Teaching* [Londres. 1909], 328-9), observa que si el Espíritu Santo es llamado soplo, las comparaciones al respecto propias del N. T. no se toman tanto del orden de la inspiración como de la inhabitación y del hecho de llenar.

elementos sobre los cuales lleva la alianza, son indefectibles en ella. Y son, como se recordará, de una parte la realidad objetiva de la gracia y de la salud, y de otra la realidad de los medios de gracia constitutivos de la institución eclesial: depósito de la fe, depósito de los sacramentos de la fe, ministerios y poderes apostólicos.

No obstante, si hay unión estable, es una unión de tipo «alianza» o bodas, no una unión de tipo substancial, en el ser. La Iglesia y Cristo o, según los aspectos, la Iglesia y el Espíritu Santo [40], forman, en razón de esta alianza, un solo sujeto de acción, de vida o de derecho. No hay fusión ontológica: los sujetos físicos siguen siendo diversos, a saber, de un lado los hombres, del otro las personas de la augusta Trinidad. Por eso, si no puede darse infidelidad en el contenido substancial de la alianza sellada por el don del Espíritu Santo, puede haber y de hecho hay fatalmente fallos en el ejercicio que los sujetos humanos hacen de los bienes de la alianza: dones de gracia y medios eclesiales de gracia. Como hemos dicho ya, no ocurre lo mismo en la Iglesia que en Cristo. El paralelismo entre éste y aquélla sigue siendo aproximativo. «¿Una persona en la cual operaciones o naturalezas están unidas *indivise*...?» Pero en la Iglesia no hay en rigor «una persona» (divina), y por consiguiente las operaciones divinas y humanas no están unidas absolutamente *indivise*.

No podemos, sin peligro de alargar y hacer excesivamente pesado este estudio, mostrar cómo se verifica a la vez, entre la Iglesia y Dios, una unión casi orgánica, y sin embargo una unión y una indivisión que no son absolutas; como tampoco demostrar cómo esta situación responde a las condiciones propias de los tiempos mesiánicos y de la Nueva y definitiva Disposición antes de su consumación escatológica. Séanos permitido remitir al lector a otros trabajos [41].

II. APLICACIONES: NOCIÓN ORGANICISTA DE LA IGLESIA. IDEA DE «ENCARNACIÓN CONTINUADA»

Gracias a las aclaraciones hechas, estamos en disposición de someter a crítica, con conocimiento de causa, ciertas presentaciones del misterio de la Iglesia a que se podría dar, a condición de expli-

40. No se puede reducir esta dualidad, que se halla atestiguada por textos de la misma Escritura: por ejemplo, los que hablan de la santificación, del templo...

41. «Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ», en Y. M.-J. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église* (París, 1953²), 129-174; trad. castellana, «El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico, realizadores de la obra de Cristo», en *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona, Estela, 1961²), 121-168.

carse, los nombres de «organicista» o «biológico-orgánica», o también «romántica».

Existen ante todo los numerosos enunciados que, sin llegar hasta una sistematización, proponen de una manera vaga y sin precisión una especie de identidad biológica entre Cristo y la Iglesia. El bosquejo de Bossuet, «la Iglesia es Jesucristo extendido y comunicado» sólo es admisible mediante las aclaraciones que da o sobreentiende Bossuet; se abstiene a veces de darlas; o bien se afirma sin concretar, una especie de comunicación de propiedades entre Cristo y la Iglesia. Por otra parte, se desarrolla el tema de la identidad mística de la Iglesia y de Cristo extendiendo la aplicación especialmente a las prerrogativas de la jerarquía. Ésta, tratada como órgano de un cuerpo que es el Cuerpo de Cristo, se presenta sin más como un órgano de Cristo y teniendo, en este concepto, la infalibilidad, el derecho al respeto y a la obediencia, la autoridad de Jesucristo. Tal consideración se aplica a veces de un modo muy especial al Papa, y conduce a afirmaciones que rozan sin alcanzarlo — o bien corren el riesgo de rebasar — el límite de una sana teología [42]. Que se nos comprenda bien: no pretendemos negar que la jerarquía tenga ciertos poderes de Jesuscristo: al contrario, lo hemos afirmado en no pocas ocasiones; pero, 1.°: estos poderes son limitados, condicionados; 2.°: el mejor camino para colocarlos en su punto exacto no es el de una consideración biológico-orgánica de la Iglesia como Cuerpo de Cristo; es más exactamente el de una consideración de la institución, de su relación con Cristo como causa, y con la comunidad de los fieles como fruto.

42. Nuestras críticas podrían referirse poco más o menos a libros tales como el de R. H. Benson, *Christ in the Church* (Londres, 1910); E. Mersch, *La théologie du Corps mystique* (2 vols.; *Museum Lessianum*, ser. theol., 38-39; París-Bruselas, 1944): o textos aislados como éste: «Si la Iglesia es verdaderamente y plenamente humana, también es, como su jefe del cual es la prolongación y la expresión visible, verdaderamente y plenamente divina» (J. H. Nicolas, en *Rev. Thom.*, 46 [1946], 430).

Con respecto al Papa, cfr. por ejemplo, P. Charles, «Vicarius Christi», en *Nv. Rev. Th.*, 56 (1929), 443-59 (cfr. 457), que queda del lado de acá en el límite del cual hablamos y explota los temas clásicos. Hemos citado otros ejemplos en *Le Christ, Marie et l'Église*, 68-71; trad. castellana, *Cristo, María y la Iglesia* (Barcelona, Estela, 1964), 53-55.

Notemos aquí la excelente fórmula del P. S. Tromp: *Iuridice, non vero physice, locutio pontificis potest dici verbum Dei quatenus loquitur ut Dei vicarius* (*De S. Scripturae inspiratione* [Roma, 1936³], 101).

Hay que confesar, por otra parte, que el punto de vista sobre el cual llamamos aquí la atención, se halla en la tradición patrística. Por ejemplo, en forma abundante, en la *Didascalia*, lib. II (así, II, 20, 9; 26, 4; 28-31). Véase también S. Epifanio, *Adv. Haereses*, 29 (*PG*. 41, 389 s.); S. Gregorio de Nisa, *In Cant.*, hom. 13 (*PG*. 44, 1048): «quien mira a la Iglesia, mira a Cristo»; S. Agustín: *Christum ipse praedicat Christus, hoc est, corpus Christi toto orbe diffusum* (*Sermo* 354: *PL*. 39, 1563); *Episcopus iubet, Christus in me iubet* (*Sermo* 392: col. 1711).

La renovación de la idea de la Iglesia en la época moderna se ha hecho merced a un descubrimiento de su dimensión de misterio sobrenatural, más allá de la presentación demasiado exclusiva del engranaje jerárquico, al cual se ceñía con frecuencia la eclesiología polémica nacida de la Contrarreforma. Sin olvidar obras individuales como las *Theses* de Franzelin, puede decirse que este descubrimiento se ha producido en dos momentos sobre todo. Primero, cuando el romanticismo alemán de la primera mitad del siglo XIX; luego, en los años intermedios o transcurridos entre las guerras de 1919-1939. La eclesiología de la Escuela de Tubinga sigue siendo sumamente interesante y contiene para nosotros preciosas y sugestivas observaciones. Está proyectada, según el genio propio del romanticismo, hacia una consideración organística de la Iglesia, animada por el Espíritu Santo. Evidentemente, hay aquí un peligro, y se ha hecho notar lo incompleto que resulta el pensamiento de un Möhler en *La unidad...* [43]. Se hallan también enunciados globales en que el organicismo romántico se encuentra como reasumido en calidad de fundamentos por el realismo de los Padres griegos, en ciertos textos eclesiológicos de Scheeben, o mejor, de su continuador Atzberger.

Entre las dos guerras de 1919-1939 una consideración biológico-orgánica de la Iglesia gozó con frecuencia de gran favor: ya en Alemania, en que ciertos temas del antiguo romanticismo revivieron en torno a las ideas de comunidad y de organismo viviente [44]; ya en Francia y en Bélgica, en donde la Acción Católica se ha nutrido a menudo de una teología de Cuerpo místico a veces un poco imprecisa y de la idea de «Encarnación continuada» [45].

Mientras el hecho quedó en «temas» relativamente vagos, no podía hablarse de error verdadero. Esto bastaba ya por sí solo para

43. J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (1825); trad. castellana, *La unidad en la Iglesia* (Madrid, Rialp, en preparación). Puede ser, no obstante, que el punto de vista más pneumatológico que cristológico que él adopta en *Die Einheit...* ha mantenido a MÖHLER en el plano de las operaciones y de la vida, y lo ha preservado de ciertos peligros de una concepción organicista de la Iglesia en su misma naturaleza.

44. Véanse las críticas alarmistas y a menudo negativas, bien que perspicaces, en E. PRZYWARA, «*Corpus Christi mysticum*. Eine Bilanz», en *ZAszM* 15 (1940), 197-215; o también O. HOLZER, «"Christus in uns". Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-mysticum-Literatur», en *WissWeish* 8 (1941, 24-35, 64-70, 93-105, 130-6; más serena en F. X. ARNOLD, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge* (Friburgo Br., 1949), 19 s.

45. Se encuentra asimismo esta idea en otras partes: *Die fortwährende Darstellung der persönlichen Vereinigung Gottes mit einer menschichen menschlichen Natur...* (M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III-1 [Munich, 1940], 54, trad. castellana, *Teología Dogmátca*, IV [Madrid, Rialp, 1962]).

que hubiera una reacción, no solamente entre los católicos [46], sino también de parte de los protestantes, para quienes toda «romantización» de la idea de la Iglesia parecía tener un cierto sabor «catolizante» [47]. Mas cuando la tendencia se ladeó hacia el sistema falso y a la deformación doctrinal expresa, el magisterio católico intervino: es sabido que la encíclica *Mystici Corporis* pronunció una condenación motivada contra toda teología del Cuerpo místico que estableciera una identidad en el ser entre Cristo y sus miembros [48]. De hecho, ahí está la línea divisoria entre una teología ortodoxa y una teología errónea. San Agustín, hablando del *Christus totus* y del *unus homo,* concretaba bien, no sólo que comprendía a Cristo en tanto que encarnado, *secundum hominem, secundum carnem, non secundum divinitatem* [49], sino que, si somos uno con Cristo, somos solamente uno «en» Dios, no «con» Dios [50]. Una unión según el ser y en el ser conduce a una unidad o a una identidad físicas, que no impide hacer indebidamente de la Iglesia una realidad rigurosamente divina, y, por tanto, impecable.

La idea de «Encarnación continuada» nunca fue tomada en un sentido estrictamente ontológico. Ha sido más bien un hermoso tema de índole espiritual que ha inspirado de manera muy pura la existencia cristiana de innumerables laicos, en particular en la Acción Católica, y más especialmente aún en la JOC. En el fondo, gracias a esta fórmula, muchos fieles trataron de comprender entre 1925 y 1940, cuál es la razón de ser del cristiano en el tiempo y en la historia [51], y también, por una parte, el valor cósmico de la obra de Cristo (así se hablaba de «bautizar todo lo real»). Pastoralmente, espiritualmente, esta idea, cuyos lazos, contactos, relaciones tradicionales y aun bíblicos no deben desatenderse, ha llenado en forma notable su cometido.

No obstante, ha provocado, por parte de los teólogos, críticas que sería harto sensible no tenerlas en cuenta. El P. Serrand criticaba

46. Cfr. *supra,* nota 44 de este capítulo.

47. Cfr. por ejemplo, H. FRICK, *Romantik und Realismus im Kirchenbegriff* (Tubinga, 1929); E. WOLF, «Der Mens und die Kirche im katholischen Deken», en H. E. WEBER-E. WOLF, *Begegnung. Theol. Aufsätze z. Frage nach der Una Sancta* (*Beitr. z. evang. Theol.,* 4; Munich, 1941), 116-47; IDEM, «*Communio Sanctorum.* Erwägungen zum Problem der Romantisierung des Kirchenbegriffs», en *ThBlätter,* 21 (1942), 12-25.

48. Apuntaba sobre todo a K. PELZ, *Der Christ als Christus. Der Weg meines Forschens* (Berlín, 1940), obra impresa *promanuscripto,* que permaneció totalmente desconocida en Francia, de modo que, cuando apareció la encíclica, se preguntaba cuál error se había condenado en ella.

49. S. AGUSTÍN, *Sermo* 22, 10; 91, 8: *PL* 38, 154, 571.

50. S. AGUSTÍN, *Contra Maximinum* II, 22, 1: *PL* 42, 793.

51. Comp. L. DEIMEL, *Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens* (Friburgo Br., 1940), 169; E. PRZYWARA, «*Corpus Chr. myst.*», 202.

en 1945 [52] la cristianización que se ha hecho con frecuencia de todas las realidades del mundo y de la humanidad. Le parecía que así se corría el peligro de canonizar como cristianas y de introducir en la misma Iglesia diversidades de hecho que dependen solamente del mundo. Subsidiariamente, rechazaba una noción de la catolicidad de la Iglesia que se asemeja a la que yo mismo propuse no ha mucho, sin que se vea qué noción positiva proponía él para substituirla... En fin, bosquejaba [53] una crítica a la cual el P. Bouyer ha dado después más amplitud y agudeza [54]. Según estos dos teólogos, se ha involucrado indebidamente bajo la expresión de Encarnación (continuada) el contenido de la noción de divinización. Se ha confundido con el movimiento de descenso de Dios en la carne el movimiento inverso de la asimilación del hombre a Dios.

Si nos situamos en el plano del vocabulario, o también de las categorías en tanto que se expresan en el vocabulario, el P. Bouyer tiene sin duda razón. Está de acuerdo, con todo, en notar que, bajo el vocablo de «Encarnación continuada» no se entendió nunca otra cosa que la *vita in Christo,* que es también la de *Christus in nobis,* vivida en la existencia concreta, sobre la base de la fe y de los sacramentos de la fe. En rigor, encarnación designa el descendimiento de Dios en la carne, mientras que aquí se trata de la ascensión de las criaturas a Dios. Pero esta ascensión se opera gracias a una incorporación en el Cuerpo de Cristo, la cual toma así todas sus dimensiones (*Ef.* 4, 13 ss.), y llega a su plenitud en nosotros (*Ef.* 1, 23). En realidad, de verdad no es la Encarnación la que continúa: san Pablo hubiera sin duda reaccionado contra la idea de una continuación de la Encarnación, porque ésta era una venida y una existencia en la carne, mientras que se trata para nosotros de un paso al orden del Espíritu, abierto por la muerte y la resurrección de Cristo. San Pablo no gustaba que se pretendiera incluir la vida del *Pneuma* precisamente en las perspectivas de este mundo del cual Cristo nos ha liberado. Al menos éste es el punto de vista de la epístola a los Gálatas, que es la más extremada de las epístolas del Apóstol. Pero existe también aquí la idea paulina de *pléroma,* la de recapitulación (ἀνακεφαλαίωσις). Conforme a ellas, lo que debe existir según la nueva creación, no es una nada del mundo, sino la sustancia misma de la primera creación. Ahora bien, cuando se habla de «Encarnación continuada», no se entiende realmente otra cosa

52. A. X. SERRAND, «Réflexions sur l'Action catholique ouvrière», en *Vie Intell.* (1945, oct.), 40-61.

53. *Ibid.,* 58.

54. L. BOUYER, «Où en est la théologie du Corps mystique?», en *RevScRel* 22 (1948), 313-33; cfr. 323 s.

que: incorporar, reunir todo en Jesucristo, nuestra Cabeza según el *Pneuma;* introducir místicamente a Jesucristo en todo lo que somos, con objeto de trasladar la primera creación a la existencia según el *Pneuma* en Jesucristo resucitado.

De modo que, aun permaneciendo sensible a la falta de rigor, hasta a los peligros posibles de la idea de «Encarnación continuada», se le puede reconocer un sentido válido. Los usos neotestamentarios de la palabra σῶμα[55] no dejan de prestarle cierto apoyo; esa idea responde al aspecto dinámico de la «economía» divina cuya clave es la Encarnación; responde asimismo al hecho — latente en el corazón de la economía cristiana y del misterio de la Iglesia —, que lo que se ha cumplido en Jesucristo y por Jesucristo tiene que efectuarse aún en nosotros y por nosotros (que es lo que yo llamaba en otra parte la dialéctica de «lo dado y de lo hecho», es decir, del don de Dios y de lo realizado por los hombres en colaboración con Él).

* * *

Podemos ahora, al término de estas reflexiones, formarnos una idea del valor y de los límites del paralelismo entre dogma cristológico y eclesiología.

Hemos visto que en rigor el paralelismo falta. No hay en la Iglesia ni dos naturalezas propiamente dichas ni una personalidad divina; no se verifica rigurosamente en ella la indivisión de operación divina y de operación humana. En el fondo este paralelismo es algo sugestivo, puede ilustrar un pensamiento o proporcionar, como vamos a ver, un buen método de reflexión; no es tampoco un principio explicativo, es demasiado poco riguroso para esto y más bien tiene necesidad de ser aclarado.

Esto es lo que tal vez explicaría un hecho a primera vista sorprendente, y es éste: existen hoy todavía Iglesias nestorianas e Iglesias monofisitas[56]. Ahora bien, a juzgar por lo que se puede ver, su posición cristológica no se traduce de una manera especial en una posición eclesiológica original. ¿Será porque esas Iglesias no tienen apenas una eclesiología explícita y menos aún una eclesiología ela-

55. Cfr., verbigracia, el estudio de B. F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1903³), 342-4.

56. Que se las pueda llamar «Iglesias», esto se basa, según creemos no propiamente en la razón dada por S. SCHMIDT (cfr. *supra,* nota 8 de este cap.), sino en el hecho de que estas comuniones han conservado una estructura jerárquica y sacramental; cfr. nuestra «Note sur les mots "Confession", "Église" et "Communion"», en *Irén.* 23 (1950), 3-36, incluida en Y. M.-J. CONGAR, *Chrétiens en dialogue* (París, Cerf, 1964), 211-242; trad. castellana, *Cristianos en diálogo* (Barcelona, Estela, en prensa).

borada? [57]. ¿Será porque en el fondo su nestorianismo y su monofisismo son más verbales que reales? [58]. ¿Es que no se ha llevado bastante lejos el examen de sus posiciones en donde un estudio más atento revelaría desconocimientos caracterizados unidos a una cristología errónea? No poseemos la competencia suficiente para juzgar. ¿No se ha visto, por otra parte, en el caso de los cátaros, subsistir una cierta estructura de la «Iglesia», a despecho de la negación de la Encarnación, de una venida de Dios en carne humana? [59].

Existe, sin embargo, una verdad profunda en el paralelismo entre cristología y eclesiología. Por lo demás, no aparece claro cómo pudiera ser de otro modo: la Iglesia pertenece, con Cristo y yendo en pos de Cristo, a la «economía», a esta obra de la filantropía divina, que es de una sola corriente, y guarda, en sus diversos momentos, la coherencia de un plan único. La antigua idea tradicional, patrística y escolástica, según la cual los sacramentos son como una continuación funcional, «económica», de la Encarnación, ¿no se ha hallado hoy de nuevo, basándose en los textos del Nuevo Testamento, incluso por los protestantes? [60]. Ahora bien, la Iglesia es en sí misma un gran sacramento. Más todavía, es el Cuerpo de Cristo; en este senti-

57. M. JUGIE (*Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, vol. 5 [París, 1935]) no habla de la eclesiología de los nestorianos; en sus páginas 384 s., sobre la eclesiología de los monofisitas, no aporta nada notable.

58. Esto es lo que dicen, con respecto a los monofisitas, F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche* (Munich, 1937) 454-459; K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde* (Hannover, 1939²), 587 (para los coptos); trad. castellana, *Iglesia católica y confesiones cristianas* (Madrid, Rialp, 1964), 566 (id.); según él (*Konfessionskunde*, 579, *Iglesia cathólica...*, 553-554) los armenios serían monoenergistas más que monofisitas. Para los nestorianos: M. JUGIE, *Theol. dogm. Or.*, 5, 172-174; F. HEILER, *Urkirche u. Ostk.*, 427; K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, 574, *Iglesia católica...*, 519-520.

Después que redactamos nuestro texto, han aparecido los artículos del P. W. DE VRIES, «Zum Kirchenbegriff der nestorianischen Theologen», en *OrChrPer* 17 (1951), 95-132; IDEM, «Primat, Communio und Kirche bei den frühen syrischen Monophysiten», *ibid.* 18 (1952), 52-88; IDEM, «Zum Kirchenbegriff der späteren Jakobiten», *ibid.* 19, (1953), 128-77.

Los principios generales de la eclesiología de los nestorianos son católicos, aun cuando no tienen presente el primado del Papa; Babai el Grande establece un paralelo entre el lazo existente entre Cristo y la Iglesia y el que une a la humanidad y la divinidad en Cristo. En cuanto a los monofisitas, apenas tienen acerca de la Iglesia algunas afirmaciones sobre la vida, no de teología elaborada; no se ve que su monofisismo, si es que existe, haya influido en su eclesiología.

La encíclica *Sempiternus Rex* (8 sep. 1951) dice expresamente que los «monofisitas» actuales lo son únicamente casi de nombre; se han quedado, en cuanto a sus fórmulas, en la ambigüedad que ofrecían ya las de Cirilo de Alejandría (*AAS* 43 [1951], 636-637, traducción castellana, en *Anuario Petrus* [Pío XII] 5, 1951 [Barcelona, Estela, 1959], 121-122).

59. Cfr. W. MAURER, *Bekenntnis und Sakrament* (Berlín, 1929), 86.

60. Por ejemlo, O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdients* (Basilea, 1944¹; 1950²); PH. MENOUD, «La définition du sacrement dans le Nouveau Testament», en *Rev. Phil. Théol.* NS, 30 (1950), 138-47.

do, que es su *sentido más íntimo*, tiene evidentemente con el Verbo encarnado un lugar e incluso una continuidad que pueden muy bien establecer entre ambos una cierta analogía de estructura : ¿sería verdaderamente su cuerpo si, de alguna manera, no tuviera nada de común con él en el orden mismo de la estructura?

En consecuencia, nosotros diremos que si no existe una identidad de estructura, existe una analogía basada sobre un paralelismo de elementos. Y este paralelismo traduce una ley o una estructura homogénea del plan de Dios o de la «economía». No hay exactamente, en la Iglesia, una naturaleza divina y una naturaleza humana, pero hay un elemento humano y un elemento divino, un elemento visible y un elemento invisible, una «carne» que conserva, en las condiciones del espacio y del tiempo de los hombres, las operaciones divinizantes de la gracia. Y en el fondo, cuando se invoca un paralelismo y una cierta continuidad entre Cristo y la Iglesia, es esto lo que se pretende decir [61]. De igual modo, no existe rigurosamente, en la Iglesia, una personalidad divina, y operaciones divinas unidas *indivise* a las operaciones humanas. Pero se da entre la Iglesia — bajo estos dos aspectos de institución y comunión — y tal persona divina, una unión de alianza que es preciso no minimizar ni en cuanto a su firmeza, fundada en el querer mismo de Dios, ni en cuanto a la profundidad, que expresan las nociones de esposa y de cuerpo (místico).

Por lo mismo, aun cuando el paralelismo no sea riguroso, no deja de ser válido y puede ser interesante. Podríamos sentirnos decepcionados si tratáramos de seguirlo rigurosamente y hasta el detalle con ánimo de construir una eclesiología ; pero se le interrogará útilmente si se trata del sentido global de la eclesiología, pues este sentido obedece a las leyes generales de la obra de Dios (economía), cuyo corazón es la Encarnación. Podrá ser muy provechoso, en este concepto, juzgar de una eclesiología a la luz de los principios cristológicos de Calcedonia. La ontología de la Iglesia no reproduce ni continúa rigurosamente la de Cristo, mas los valores que se hallan ínsitos en ambos misterios y el equilibrio de esos mismos valores son analógicamente los mismos.

Por tal motivo nos proponemos completar nuestras reflexiones sobre el tema Cristología y Eclesiología, haciendo una aplicación a las posiciones eclesiológicas ortodoxas y protestantes. Quisiéramos abrir así, en la perspectiva de la celebración de un centenario que nos es común, un nuevo capítulo de lo que se llama con un nombre tan bello, el «Diálogo ecuménico».

61. Esto es muy claro, por ejemplo, en A. MICHEL, artículo «Jésus-Christ», en *Dict. Théol. Cath.*, 8, a (1924), 1360 s.

Unidad, diversidades y divisiones*

Todos nosotros hemos hecho la experiencia confortante de la unidad católica. Por mi parte, me acuerdo de un 15 de agosto de 1946. Llegaba a Viena, viniendo de Munich, hacia las diez de la mañana. De la estación me dirigí inmediatamente hacia la iglesia más próxima para celebrar la misa. Penetré en un templo lleno de fieles en el momento preciso en que, del santuario, se les decía que no había ya ningún sacerdote para celebrar la eucaristía y que podían volverse a sus casas. Entonces me adelanté y dije en pocas palabras que yo era sacerdote y por qué estaba allí. Tres minutos después, llegaba yo al altar revestido de los ornamentos sagrados. Celebré, distribuí la comunión a varios centenares de fieles... Me acordé entonces de la inscripción compuesta por Abercio de Hierápolis para su propia tumba, hacia el año 200 :

«Soy discípulo de un pastor puro que apacienta sus rebaños de ovejas por montes y valles, que tiene unos ojos muy grandes y que todo lo ven. Es él quien me enseñó las fieles letras. Es él quien me envió a Roma para contemplar a la soberana y ver a la reina vestida y calzada de oro. Vi allí a un pueblo marcado con brillante sello. Asimismo he visto la llanura de Siria y todas sus ciudades, y a Nísibe más allá del Éufrates. Por todas partes encontré hermanos. Pablo me acompañaba. La fe por doquier me acompañaba. Por todas partes me servía un pez de fontana, muy grande, puro, pescado por una virgen pura. Ella lo ofrecía sin cesar para comer a los amigos : tiene un vino delicioso que lo sirve con pan... Quien lo entienda ruege por Abercio» [1].

* Comunicación hecha en la Semana de los Intelectuales Católicos, el 8 de noviembre de 1961, en presencia de S. Em. el cardenal Feltin, arzobispo de París. Texto en las Actas de la Semana, publicadas bajo el título *Catholicisme un et divers* (París, Fayard, 1962, 27-43; trad. castellana, *Catolicismo uno y diverso* (Barcelona, Estela, 1964), 39-65.

1. Véanse todas las noticias de diccionarios; G. Bardy, *La Théologie de l'Église de S. Clément de Rome à S. Irenée* (*Unam Sanctam*, 13) (París, 1945), pp. 72-73.

Esto es la Iglesia.

Pero también vosotros, sin abandonar a París, podéis tomar parte en la celebración eucarística en uno de los diez ritos, aproximadamente, en que se celebra, todos los domingos, en tantas iglesias católicas orientales. Os es fácil elegir, en la gran Iglesia, la capilla en que vuestra devoción encontrará un clima apropiado a vuestras necesidades y a vuestras preferencias. Allí se festejan y veneran a ermitaños y misioneros de una actividad desbordante. A un Antonio ermitaño y a un Francisco Javier; a una Teresa de Lisieux que no salió nunca de su pequeño Carmelo, a reyes y papas, a un san Luis, o a un san Pío V que intervienen en la historia pública de su tiempo; a un san Juan Crisóstomo y a un san Agustín, los grandes genios de la oratoria y la teología; Bernardita y Juan María Vianney, santos simples y sencillos; santo Tomás de Aquino, la santidad de la inteligencia, y san Benito Labre, el de la pobreza que peregrina, etcétera. Están ahí las espiritualidades. Está la diversidad de escuelas de teología...

Todo esto en cierto sentido no entraña peligro alguno. Es cosa sabida, no oculta ninguna sorpresa, está en cierto modo como ritualizado.

Pero existen diversidades menos inofensivas. Me refiero ante todo a las que traen consigo las entidades étnicas, nacionales, políticas. Poseen la fuerza, la vitalidad de esas entidades. Responden al genio propio de un pueblo, unido a un suelo, a un cielo, a una historia; están mezcladas en sus luchas, en sus ambiciones históricas. Basta pensar sin ser víctima de engaño, de lo que pueden tener de esquematismo fácil y engañoso, en las oposiciones Oriente-Occidente, países nórdicos y países mediterráneos. Incluso si tenemos en cuenta una exageración ficticia de las particularidades, debida a la polémica, al nacionalismo, a las rivalidades políticas, queda en pie que no se han abordado los textos revelados o los misterios cristianos, de una manera completamente igual en Siria y en Alejandría, en Bizancio y en Roma. Las diferencias no son puramente geográficas, sino entre espacios humanos que son sujetos de destinos culturales e históricos diferentes.

Es espacio determina también a veces diferencias que se han producido en el tiempo. La Iglesia tiene, en efecto, un movimiento muy semejante a la civilización. En el decurso de su historia ha vivido ciertas crisis, hasta ciertos dramas. Se encontró con las herejías que debió afrontar y rechazar. He aquí, pongo por caso, en la mitad del siglo v, la herejía monofisita: da motivo a que la Iglesia defina su fe sin ambigüedades en el concilio de Calcedonia (451). Las circunstancias habían situado a la cristiandad de Armenia fuera

del Imperio bizantino, la habían hecho ajena a las disputas cristológicas y al concilio de Calcedonia, en el cual no participaron sus obispos. «Así» fue cómo se declaró monofisita y rechazó a Calcedonia en sus concilios del siglo V y principios del VI. Sigue siendo aún monofisita, al menos de nombre, y separada tanto de las Iglesias ortodoxas como de la Iglesia católica que vivieron el concilio de Calcedonia y otros aún después de él: la ruptura desde la perspectiva histórica ha ido marcando la distancia y la separación. Por el mismo tiempo, la cristiandad de Egipto, por antibizantinismo, rehusaba también a Calcedonia, cuya ortodoxia en materia de cristología aparecía en Oriente de tal modo unida a la causa política bizantina, que sus partidarios eran llamados «melkitas», los partidarios del *melek*, del rey, del emperador. Estas Iglesias son aún hoy monofisitas. Sin duda, no lo son sino de nombre, y no tanto por una fe inexacta como por un rechazo de fórmulas más desarrolladas y mejores. Pero vemos por su ejemplo cómo el hecho de permanecer ajeno a un desenvolvimiento puede llegar, al encontrarse unido a una cierta situación geográfica y estar como fijada por ella, a constituir un alejamiento, una secesión.

Ahora bien, vivimos en este momento, en la Iglesia, un movimiento de renovación que tiene por base principalmente un resurgimiento bíblico litúrgico y patrístico. No todo el mundo sigue este movimiento, que tiene sus consecuencias y sus traducciones en el conjunto de la manera de vivir la dimensión religiosa: en el plano litúrgico, apostólico, en la concepción misma de la comunidad cristiana, en su estilo de existencia, en el modo de situar, en relación de una con otra, la fe, una fe muy evangélica y bíblica, y ciertas devociones y prácticas, de las cuales el siglo XIX ha sido el gran momento. En un mismo país, como el nuestro, ciertos fieles, o mejor, ciertos sacerdotes, no han seguido el movimiento; de suerte que puede preguntarse, si no hay, coexistiendo una al lado de otra, dos religiones diferentes, la de antes del resurgimiento litúrgico y bíblico y la que nació de él y animada por él. Aquí, estilo comunitario y misionero, bíblico y kerigmático; allí, subjetivismos de devociones particulares, conservación de grupos poco mezclados con el mundo... Por poco se tendrían dos pequeñas iglesias en el ámbito de la única grande. Si se barajan orientaciones sociales o políticas diferentes, o por lo menos se cree que se barajan, llegarían a ser casi extranjeros los unos respecto de los otros, como los judíos y los samaritanos de no ha mucho: *non coutuntur* (*Jn.* 4, 9). En el círculo no rechazado, de la gran Iglesia oficial, se tendría capillas que representarían otras tantas tendencias o mentalidades, y por decirlo así, otras tantas nacionalidades religiosas reales, definidas por opciones

humanas, políticas, ideológicas, artísticas, en las cuales se sentiría uno casi más en comunión con un no-católico o un no-cristiano de la misma tendencia, que con sus hermanos en la fe. Yo, como muchos de vosotros, sin duda, hice esta experiencia de manera sumamente dolorosa. Sobre todo una vez en que me sentí tanto más emocionado cuanto que era en el curso de una tanda de conferencias, durante esta semana de gracia que es para mí, todos los años, ¡la Semana de oración universal por la Unidad! Sobre este pequeño rincón de tierra cristiana, los unos desconfiaban de los otros ¡y apenas si se hablaban entre ellos!

Nuestros obispos se inquietan y andan preocupados por esta situación [2]. Las Jornadas Universitarias de 1955 estaban consagradas a estudiarla [3]. Aun desde fuera se da uno cuenta. Los protestantes han creído más de una vez poder decir que la unidad católica es puramente exterior y que los católicos están más divididos en tendencias de ideas y en la concepción misma del cristianismo que los hijos de la Reforma lo están entre denominaciones o escuelas diversas. Tengo para mí, y podría demostrarlo por diversas referencias precisas, que la distinción entre el plano de las teologías y el del dogma, entre la unidad en la fe y en la celebración de los sacramentos y la variedad de las prácticas personales, en una palabra, entre la Iglesia como tal y los cristianos que viven en ella, escapa con frecuencia a los protestantes. Sus observaciones no son menos dignas de consideración. Nos obligan a plantear en toda su fuerza el problema que se me ha hecho el honor de pedir que tratara.

Lo que existe en el interior de una misma cristiandad nacional corre el riesgo de encontrarse, si pasamos de un país a otro. Si ya los «franceses del interior», como se dice entre nosotros, se encuentran un poco desplazados en Alsacia, me refiero dentro del ámbito de la Iglesia, ¿qué será en Nápoles, en España, en América del Sur, quizá incluso en Bélgica, en Irlanda? La geografía reli-

2. Cardenal FELTIN, carta pastoral sobre el sentido de la Iglesia, 1951, y sobre la unidad en la Iglesia, 1952 (*Docum. Cath.*, 1951, col. 268-69; 1952, col. 401-416); monseñor RENARD, obispo de Versalles, carta de enero de 1957 (*Doc. Cath.*, 1957, col. 297-300). Ya Mons. GRÖBER, arzobispo de Friburgo en Br., en su memorándum alarmista de enero de 1943 (*La Pensée Cathol.*, n. 7, 1948, p. 64).

3. Véase *Cahiers Univers. Cathol.*, abril-junio, 1955, sobre todo A.-J. MAYDIEU, «L'unité vécue», pp. 338-52; P. DABOSVILLE, «Conditions du dialogue entre Catholiques», pp. 353-63; *Suppl.* al n. 3, diciembre de 1955: *L'Unité des Catholiques. Compte-rendu des XXXII Journéses univ.*, París, 6-10 abril 1955. Yo mismo traté esta cuestión en *Vraie et fausse réforme* (París, 1950), 572-76; trad. castellana, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953), 417-421, y en *Jalons pour une théologie du laïcat* (París, 1953), todo el capítulo VII y especialmente las páginas 481-487; traducción castellana, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona, Estela, 1963[2]), 420-425.

giosa o, como dice J. Folliet, la «geopolítica» del catolicismo [4], parece presentar tantas variedades como la geografía física o cultural. Entonces, ¿es la misma Iglesia? La Iglesia católica ¿no está fragmentada, horizontalmente, según los países, y verticalmente, en un país como el nuestro, según las «capillitas» de elección?

Mi intención no es, ahora, tratar pastoralmente de este problema particular. Más bien deseo reflexionar teológicamente sobre el problema general que ocupa esta primera tarde de nuestra Semana: *Diversidades y divisiones*. Esto podrá proyectar alguna luz sin duda sobre el problema pastoral particular.

Os propongo hacer esta reflexión en tres etapas:

1.° Buscar lo que Pascal llama «la razón de los efectos», es decir, despejar los datos estructurales de la cuestión, que veremos que consisten en dos principios, uno colectivo y otro personal.

2.° Examinar las enfermedades de cada uno de estos dos principios, causas de su desequilibrio.

3.° Considerar, en fin, las exigencias y las leyes de su equilibrio, es decir de su «sanidad».

1.° La Iglesia — yo diría también el cristianismo — es un don de Dios, unido a «una» economía precisa de venidas de Dios a nosotros. En ella muchos podrán ser uno, a pesar de pertenecer a diversos pueblos, diversas condiciones y culturas, en fin, a diferentes épocas, porque tiene un principio de unidad que no procede de todo esto, sino de más arriba, de más alto. Este más alto podrá ser humano, aunque sea espiritual. De suyo, una filosofía, un arte pueden unir a hombres diversos: tienen su universalismo. Excepto esto: que corren el peligro de excluir el mundo, virtualmente universal también, de los partidarios de otra filosofía, de otra música... Su universalismo guarda algo de particularizante.

a) El principio de unidad de la Iglesia no es otro que Dios mismo. Dios, sí: el Padre, principio sin principio, fuente y autor de todo, incluso en el seno de la Trinidad. Y como el fin debe responder al principio, pienso que el fin, el término final de la Iglesia, es que muchos — ¡todos! — digan en verdad y unánimemente: Padre nuestro! El Padre que envía, el Hijo que es enviado, el Espíritu que es el don del uno y del otro y que interioriza en las personas el don único de verdad y de gracia constituido en Jesucristo. De

4. En *Apologétique* (París, 1948), p. 701 s. Comp. *Le Catholicisme mondial aujourd'hui* (París, Cerf, 1959); trad. castellana, *El catolicismo mundial hoy* (Bogotá, Paulinas).

modo que, finalmente, la Iglesia tiene por principio de unidad la unidad de Dios mismo: «Que sean uno como nosotros somos uno» (*Jn.* 17, 22).

Este principio de unidad es personal. No sólo nos eleva al rango en que estamos de personas, a lo más íntimo, a lo más incomunicable de nosotros mismos, sino que él mismo es una Persona [5]. No una idea o un ideal solamente; no una ley; no una «cosa». Lo que nos hace uno es que cada uno de nosotros tiene una relación personal con Dios, único viviente, gracias al Espíritu Santo que nos ha sido dado. Lo sabía bien aquella católica china que figura en el reciente martirologio de su país. La policía le decía durante el interrogatorio: «Vosotros sois todos iguales; vosotros, los católicos, o calláis o repetís todos lo mismo. Tenéis ciertamente una organización secreta. ¿Cuál es esta organización?»

Chu Yi respondió: «Puesto que me lo preguntáis..., nuestra organización secreta es el Espíritu Santo. En Manchuria, en África, en América y aquí los católicos creen y dicen lo mismo porque el mismo Espíritu habita en nuestros corazones y habla por nuestra boca» [6].

Mas este principio de unidad no se ha comunicado a los hombres, aquí abajo, con este carácter de evidencia que sería necesario para que fuera dado bajo la forma de criterio social de unidad. Se ha dado bajo un modo interior, espiritual, de manera generalmente inevidente, no incontestable. Todos los novadores han reclamado una relación o parentesco con el Espíritu, y esto no ha bastado a que cesaran en sus contradicciones. Son necesarios medios, formas y también criterios «externos» de unidad. Los reformadores protestantes a los que eran y permanecen siendo tradicionales, en tanto que recibidos y transmitidos de generación en generación únicamente los han rechazado satisfaciendo de otro modo a esta petición: dijeron que el Espíritu debe estar unido a la Escritura, y la Escritura al Espíritu. Esta afirmación es justa: con el cardenal Pole, uno de los legados del concilio de Trento, yo profeso — y vosotros también conmigo, según creo — que la ortodoxia católica no exige que se eviten las afirmaciones escriturísticas y el estilo escriturístico de las mismas por el mero hecho de que los protestantes las hayan hecho suyas [7]. Mas la tradición católica, tanto de Oriente como de Occidente, no se ciñe sólo a la Escritura.

5. En el sentido que se discute aquí, Dios en su unidad, es personal.

6. J. MONSTERLEET, *Les martyrs de Chine parlent...* (París, 1953), p. 141.

7. Carta del cardenal Reginald POLE al cardenal Morone, 28 de agosto de 1546: *Concilium Tridentinum*, ed. Goerresgesellschaft, t. X, p. 632.

Afirma, además de los principios interiores y espirituales de unidad — Espíritu Santo, fe y amor, gracia —, y en conjunción con ellos, los principios exteriores aptos para servir de criterio. Y en este concepto, además de la Escritura, una autoridad derivada de la de los Apóstoles, que la recibieron de Cristo, que la recibió de Dios, en el triple dominio que supone la comunión eclesial, creencia, culto, vida social; magisterio, sacerdocio, gobierno espiritual. Está escrito de los primeros cristianos: «Eran asiduos a la enseñanza de los Apóstoles, fieles a la comunión fraterna, a la fracción del pan y a la oración» (*Act.* 2, 42). Esta autoridad está dotada de poder coactivo que, después de los Apóstoles hasta nosotros, ha sido ejercida en particular, en el límite, por el poder de excomulgar, de excluir de la comunión, pero que conlleva, evidentemente, un ejercicio positivo más ordinario y más irénico.

Es importante, y lo es también para nuestro asunto, afirmar con firmeza que la autoridad de forma externa y social, en la Iglesia, está totalmente ordenada, y debe estar totalmente subordinada al servicio de la relación religiosa personal. Este último calificativo no significa «individual», como veremos en seguida. La autoridad externa de los pastores, la de todas las reglas externas — ritos, fórmulas dogmáticas, organizaciones, disciplina canónica, etc. —, no tiene justificación en sí misma; esto ni puede erigirse nunca prácticamente en fin ni como un valor autónomo con respecto a las finalidades a que esto debe orientarse y que son las de la relación personal de la fe y del amor en el seno de una Iglesia que está formada íntegramente de personas. Se decía de ella comúnmente en la época patrística y medieval: «¡La Iglesia no son los muros, sino los fieles!» Mas existe por todas partes, incluyendo la Iglesia, una tendencia a dejar que las realidades espirituales degeneren en «cosas». Cuando Alfredo Loisy escribía: «La Iglesia querría gobernar mucho, pero educa muy poco» [8], vertía en esta observación la injusticia de su rencor, mas puede que también, por otra parte, su buena dosis de clarividencia.

De todo esto acaso no exista una formulación más certera, en su tranquila firmeza, que la de santo Tomás de Aquino tratando de la Ley nueva [9]. La Ley nueva, dice, consiste, en un sentido muy principal, en la gracia del Espíritu Santo en los corazones. Lo demás no tiene otra razón de ser que disponer a recibir esta gracia o a usar bien de ella. Este «lo demás» no está constituido por todo aquello que tiene valor de ley exterior: no sólo los sacramentos, el derecho canónico, sino también la ley moral *qua lex,* los preceptos

8. *Memoires,* t. II, p. 368.
9. *Sum. Theol.,* Iª IIªᵉ, q. 106, a. 1 y 2; q. 107, a. 1, ad. 3.

intimados por la autoridad, y la letra de la Escritura en tanto que letra. No voy a glosar, sino a traducir simplemente el texto de santo Tomás:

b) Principio de diversificación. Ideas y creencias, Escritura, reglas, determinaciones sociales o culturales, sacramentos, fe, oración, amor de Dios, todo lo que constituye nuestros principios de unidad, debe ser recibido y vivido «por alguien». Interviene así otro principio distinto del principio de unidad, un principio de multiplicación y también de diversidad. Porque estos «alguien» son personas, de las cuales cada una es un sujeto original de atribución y de vida, y no solamente una simple ocasión material de multiplicar indefinidamente la misma cosa, como la viñeta del Correo es reproducida indefinidamente sobre la hoja del papel engomado en centenares de sellos idénticos.

Cada persona es un sujeto de atribución incomunicable e irreemplazable: mis alegrías son «mis» alegrías, mis dolores son «mis» dolores. La misma cosa no se ha vivido de manera idéntica, porque, siendo recibida, es personalizada por cada uno, de manera que sólo es propia de él. Cada persona es un sujeto de atribución «consciente», un centro original de síntesis, de visión del mundo y de proyectos. Cada conciencia es, como tal, el centro de un universo que ve ella, que siente, que ama, ve y construye a su manera y que no es reductible a ningún otro. La madre de Gandhi, a pesar de ser analfabeta, decía él, le había enseñado que un átomo refleja el universo... [10]. Así, los principios más rigurosos de unidad, y Dios mismo que es la fuente de ellos, deben ser «recibidos» en un gran número de personas diversas, y para ser su principio mismo de unidad, echar en cada una raíces vivientes, estrictamente originales y personales. La relación religiosa es verdaderamente una relación de alianza, que se establece primero por la iniciativa gratuita de Dios, pero también por la respuesta del hombre.

Sin embargo de ello, las personas no son mónadas ni una especie de puntos de existencia angélica diseminados en un cielo inmaterial. Son plenamente carnales, en el sentido de Péguy, asociadas y comunicantes. Sólo «cumplen» su humanidad, y luego su cualidad de miembros del Pueblo de Dios y del Cuerpo de Cristo, en sociedad con otras personas. Viven personalmente y están empeñadas en esta estrecha asociación, dentro de una existencia plenamente «histórica», que son los grupos humanos naturales que representan otros tantos «mundos», de los cuales cada cual tiene sus solidarida-

10. L. Fischer, *La vie du Mahatma Gandhi* (París, 1952), p. 450; trad. castellana, *Vida de Mahatma Gandhi* (Buenos Aires, Peuser).

des, su espesor, su pesadez, sus fatales impurezas, su peso histórico... Estos grupos, teniendo existencia sólo en y por las personas individuales que los componen, posee cada uno realidad original. Representan sujetos caracterizados por una cierta acción o una cierta manera de ser, de sentir y de obrar. Se ha podido así definir o por lo menos caracterizar la nacionalidad por una cierta mentalidad, una manera común de sentir y vivir [11]. Esto, sin desconocer la importancia de las estructuras jurídicas en las cuales toma cuerpo una solidaridad profunda de sentimientos, de manera de ser y de intereses. En estos diversos planos, y de múltiples maneras, los hombres constituyen grupos en los cuales las personas comulgan con una manera particular de vivir su humanidad, en una de estas actividades particulares de la vida humana: comunión en una lengua, por tanto en una manera de pensar y de expresarse; comunión en una suerte y en un destino histórico, en una cultura; comunión asimismo en un trabajo, en una condición social, y en los intereses, las luchas, las esperanzas que les corresponden; comunión en un arte, en los gustos, etc. Es toda una gama de comunidades en las cuales realizan las personas su vida misma, encontrando dilatación, enriquecimiento de esta vida: nación, clase, oficio, etc. Como en realidad existen en el seno de estas comunidades, posesión y ejercicio común de alguna cosa, de una actividad, existe por lo mismo un nuevo «sujeto», no ya individual, sino colectivo, no sustancial, sino real.

Ahora bien, este sujeto no posee su verdad en el plano temporal o natural solamente, sino en el plano religioso, puesto que el sujeto en el cual los dones de Dios se reciben y toman sus raíces vivas es este hombre concreto, histórico y «carnal», que se realiza a sí mismo comunicándose con otros en tal o cual actividad. Existen también maneras colectivas de orar, de construir intelectualmente, de categorizar y expresar los misterios cristianos. Y como quiera que los hombres no son felices si no pueden expresarse, sólo tienen su plena dilatación espiritual cuando pueden cantar «su» cántico en la lengua de su país. Todos nosotros hemos hecho la experiencia de la opre-

11. M. HAURIOU, *Précis élémentaire de Droit constitutionnel*, p. 9: «Una nacionalidad es una mentalidad. Existe una mentalidad inglesa, una mentalidad española o italiana, y de esta mentalidad común deriva la unidad moral nacional... Un extranjero dícese que se ha asimilado a un país, no cuando posee las mismas ideas que un nacional, pues las ideas son diferentes incluso entre nacionales, sino cuando ha adquirido la misma mentalidad, es decir la misma manera de ser de espíritu, el mismo modo de ver todas las ideas». Comp. J. T. DELOS, «L'internationalisme, synthèse de la culture et de la civilisation», en *Rev. Sc. phil. théol.* (octubre 1928), pp. 659-79; M. GARCÍA MORENTE, *Idea de la Hispanidad* (Buenos Aires, 1938²), pp. 43-45. Cfr. R. RICARD, «Une nouvelle description du caractère espagnol», en *Construire*, 2.ª serie [1941], pp. 183-194).

sión y sabemos lo que esto quiere decir. Péguy decía que no se puede amar la moral, esto es, el reglamento, la pura regla exterior; pero se puede amar su cántico y a través de él, lo que canta; se puede amar la propia elección, el propio amor y a través de ellos, lo que aman.

En esta estructura subjetiva que deben adoptar para ser recibidos y vividos, los principios objetivos de unidad son entregados a toda una historia muy humana, muy «carnal». Esto es la verdad de todos estos principios de unidad o de comunión que hemos reconocido: enseñanza de los Apóstoles, vida social de los cristianos, culto, liturgia y oración. Su universalidad o, si se quiere, su catolicidad, no será una simple expansión cuantitativa de una forma idéntica de unidad. En la medida en que la exposición de la catolicidad que di en 1937 en *Cristianos desunidos* traducía una idea tal — no era ésta mi intención —, Vladimir Lossky tuvo razón en criticarla [12]; yo había buscado la oportunidad, pero no pude tenerla, para levantar el acta y que quedara constancia de ello [13]. La catolicidad no es una pura expansión cuantitativa de la unidad. Supone y comprende también el principio personal, bajo su forma individual y bajo su forma comunitaria, y la realidad de la «recepción» en los sujetos, que acabo de explicar. En estos sujetos, y por ellos, los principios de unidad están destinados a sufrir una diversidad. Ello constituye una riqueza y un peligro a la vez. Una riqueza, porque desplegarán así un gran número de virtualidades, como la luz blanca refractada por un prisma o una red de gotitas despliega toda la gama de los colores fundamentales. Un peligro, porque es una aventura: La aventura que ha vivido efectivamente y que ve aún la unidad cristiana tal cual salió de manos de Jesús bendiciendo el pan y el cáliz, y de la venida del Espíritu Santo dividiéndose en lenguas de fuego sobre cada uno de los Apóstoles. Sabemos en qué ha cristalizado esta unidad: en una magnífica expansión, la que yo evocaba al empezar; pero también en lamentables divisiones: a la vez diversidad y divisiones... Es preciso llevar más lejos nuestra reflexión, encaminándola ante todo hacia el capítulo de las enfermedades que pueden conocer los dos principios, de unidad y de diversidad, que acabamos de examinar.

12. Cfr. «Du Troisième attribut de l'Église», en *Die Vivant,* n. 10 (1948), pp. 79-89; *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (París, 1944), p. 171 s.

13. En una reedición de *Chrétiens désunis* preparada en 1948, y no editada. Pero véase la noticia «Catholicité» en *Catholicisme,* t. II (1949), col. 722-725, publicada en la presente obra, pp. 140-145. A las referencias dadas aquí, añádase Testis (= M. Blondel), «La Semaine sociale de Bordeaux et le Monophorisme», extr. de los *Annales de Philos. chrét.* (París, 1910).

2.º Estas enfermedades representan diversas hipertrofias de uno de los dos principios, tanto que el uno sofocaría o heriría al otro, y que así la unión y el equilibrio de ambos — en lo cual consiste la salud —, se verían comprometidos. Tomemos ahora alternativamente cada uno de estos dos principios.

A) El principio de unidad, bajo la forma totalmente espiritual y trascendente, no puede dar motivo a ninguna hipertrofia, a ninguna enfermedad : es Dios, su Espíriu Santo, la fe, el amor, la gracia ; o, entonces, es una enfermedad de la que es preciso no curar, porque es la de la santidad. Mas el principio de unidad bajo su forma eclesial de criterio de unidad puede exagerar su influencia o dominio, sobre todo bajo la forma de autoridad eclesiástica. Y esto podría darse de varias maneras.

Si, por ejemplo, el principio de autoridad, de autoridad en cuanto autoridad, dominara hasta tal punto que hiciera olvidar o que excluyera prácticamente toda consideración del «contenido» de la acción, con el interés que este contenido puede despertar. Si la C.C.I.F. hubiese tenido una «Semana» en 1898, hubiese sin duda invitado a hablar a M. Fernando Brunetière, y hubiera oído su respuesta un poco simple y escueta : «¿Lo que yo creo? ¡Id a preguntarlo a Roma!» Fórmula extrema. Podrían citarse otras. Ésta, verbigracia, bastante ambigua : «Lo propio de la autoridad es no tener que dar razones.» Fórmula que aplasta las motivaciones personales tomadas del contenido de los objetivos y del interés experimentado por una sola motivación del todo formal, la de la autoridad.

Este punto que parece tan abstracto, sería susceptible de muchas aplicaciones sumamente concretas, incluso en teología.

La autoridad podría, seguramente, sin negarlas en el plano de los principios, perder de vista prácticamente su referencia y su subordinación a las finalidades espirituales personales de la vida de unión con Dios. Podría prácticamente perder de vista este servicio y contentarse con su propio ejercicio, manteniendo las estructuras de tipo cosista : una estructura de dogma en sí, despojada de una fe y de un pensamiento vivos de cristianos ; una estructura de culto en sí, que no sería, en suma, cualquiera que fuera el número de los «asistentes», la expresión de persona ; y así de lo demás.

La autoridad podría aún ejercer su función necesaria nivelando todo, confundiendo prácticamente unidad y uniformidad, aun cuando solemnes declaraciones, pero platónicas, hiciesen profesión de lo contrario. Podría yo sacar de mis legajos una buena docena de textos que enuncian, hasta estos últimos años, principios como éste : «Así como hay una sola fe, una única Sede de Pedro, de quien depende toda la vida de la Iglesia, así también debe haber una sola

y única disciplina, conforme a las tradiciones y costumbres de la Iglesia romana» [14]. Se ha podido señalar, en Roma, una tendencia a «concebir lo universal sólo a través de la forma multiplicada de su propia imagen» [15]. En su notable renovación litúrgica de mediados del siglo XIX, Dom Guéranger profesó más de una vez semejantes principios en materia de culto [16]. Mas podría también extraer de los mismos legajos decenas de textos de los Padres de la Iglesia, de los papas, concilios y grandes teólogos antiguos y modernos, que proclaman como principio de la tradición católica: «Permaneciendo a salvo la unidad de la fe y las exigencias de la comunión, es permitido a los católicos diferir en sus sentimientos y conservar costumbres diversas en punto a disciplina, culto, devoción, etc.» *Licet, salvo jure communionis, diversum sentire:* esta fórmula resume otra de san Cipriano, el admirable obispo mártir [17]. He aquí otra de san Gregorio Magno, modelo de pontífices romanos: *In una fide, nil officit sanctae Ecclesiae consuetudo diversa* [18]. Y ya sabéis que nuestro Santo Padre Juan XXIII ha gustado de hacer suya la fórmula inspirada de san Agustín, bien que de origen anglicano o luterano: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* [19].

14. Véase «De la communion des Églises a une ecclésiologie de l'Église universelle», nn. 23 y 48, en *L'Épiscopat et l'Église universelle* (*Unam Sanctam*, 39) (París, 1962); traducción castellana, *El Episcopado y la Iglesia universal* (Barcelona, Estela, en preparación).

15. CH. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique* (París, 1955), p. 112.

16. Véase E. SEVRIN, *Dom Guéranger et Lamennais* (París, 1933), pp. 66 y 75; O. ROUSSEAU, *Histoire du Mouvement liturgique...* (*Lex Orandi*, 3) (París, 1946), pp. 22-24. Los textos más discutibles de Dom Guéranger se hallan en el t. III de sus *Institutions liturgiques* (1851); por ejemplo, p. 142: «vendrá un tiempo en que la lengua de Roma, como su fe, será para el Oriente, tanto como para Occidente, el medio único de la unidad y de la regeneración» (véase *La Maison-Dieu*, n. 7 [1946-3], pp. 139-40).

17. El mismo S. CIPRIANO dijo en el concilio de Cartago de septiembre de 256: *Neminem iudicantes aut a iure communionis aliquem, si diversum senserit, amoventes*, ed. Hartel, CSEL, t. III, p. 435. Y cfr. S. AGUSTÍN, *De Baptismo*, III, 5 (*PL* 43, 141-142).

18. *Reg.* I, 41 (*M. G. H., Epp.* t, I, p. 57, l. 18), a Leandro, metropolitano de España, abril 591, a propósito del rito bautismal (triple inmersión); *PL* 77, 497 (= *Reg.* I, 43).

19. JUAN XXIII, encíclica *Ad Petri Cathedram*, 29 de junio de 1959 (*Acta Ap. Sedis*, 51 [1959], p. 513; *Doc. Catholique* [1959], col. 909; trad. castellana, en *Colección de encíclicas y documentos pontificios* [Madrid, Acción Católica Española, 1962], t. I, p. 886). Historia de la fórmula: G. MORIN, «Essais et Notices. Origine de la formule pseudo-augustinienne: *In nec...*», en *Rev. Hist. et Litt. rel.*, 7 (1902), pp. 147-149 (= Richard Baxter, 1627-35); G. KRÜGER, «Ueber den Friedensspruch: *In necessariis*», en *Theolog. Studien u. Kritiken* (1927), pp. 154-163 (en francés: «De la maxime *in necessariis...*», en *Congrés d'Hist. du Christianisme. Jubilé Alfred Loisy* (París, 1928), t. III, pp. 142-152); A. ECKHOF, *In necess... Eenheid in het noodige, vrijheid in het niet noodige, in beide de liefde. Oorsprong, beteeknis en vertheiding der zinspreuk* (Leyde, 1931); (= el luterano Pedro Meiderlin, en *Parainesis votiva* [1628], habría sido el primero en lanzar la fórmula); J. JACCARD, «Un mot d'ordre de Luther sur l'unité», en *Cahiers protestants*

El Islam puede ser monolítico e imponer, inspirado en el mismo movimiento, una fe, un derecho canónico, un régimen de vida social, eventualmente una política y una acción de guerra. En la época de los Apóstoles, en la cual el cristianismo recibió sus determinaciones normativas, absolutas, no se halla una forma imperativamente absoluta definida en el detalle, ni de disciplina ni de liturgia. Es una fe que se difunde en los pueblos por iniciativas, que se van reiterando, de parte del Espíritu de Dios: esto no es ciertamente una forma de tipo legalista. Tal es el estatuto del cristianismo. Es preciso reconocer, sin embargo, que más de una vez, a lo largo de la historia, en Occidente, el espíritu imperialista y legalista ha dificultado o incluso destruido las legítimas expresiones locales de la personalidad colectiva de un pueblo cristiano [20]. Las personas tienen necesidad de expresar algo que procede de sí mismas, o que, recibido por ellas, en ellas, debe ser recibido a su manera. Existe desde entonces, latente, una posibilidad de conflicto entre una lógica de unidad, que está tentada de afianzarse bajo una forma unitaria y esta exigencia del principio personal. Toda universalización lleva consigo un atropello, un aplastamiento de las personas, de su originalidad y junto con ésta, de lo que contienen de riqueza y profundidad. Un cierto conflicto se oculta en la naturaleza de las cosas, entre lo que reclaman los espíritus personales, individuales o colectivos, y ciertas exigencias o conveniencias de la unidad. Suponiendo, por ejemplo, que el rito mozárabe se conservara aún vivo y popular en España, hubiera yo tenido cierta dificultad, aterrizando un 15 de agosto en Madrid, de celebrar en ese rito como pude hacerlo en Viena. La uniformidad tiene cosas buenas y me hago eco de toda la fuerza de los argumentos de sus partidarios... [21]. Mas el hecho de que se haya conservado el rito mozá-

(marzo de 1937), pp. 84-101 (e igualmente «*In necessariis unitas*», en *Presbyterian Register* [marzo 1937], pp. 51-54) = LUTERO, sermón del 10 de marzo de 1522, Weimar, t. X-3, p. 14.

20. Véase F. HEILER, *Altkirchliche Autonomie und päpstliche Zentralismus* (Munich, 1941).

21. «Lo uniforme es el contrafuerte exterior y material de la unidad, y este socorro es con frecuencia necesario para mantener un conjunto compacto de fuerzas que tienden a ser divergentes. Séame permitido hacer alusión aquí al papel de la liturgia como garantía de la unidad. Asistimos hoy a esfuerzos numerosos para rejuvenecer la liturgia, haciéndola volver a las tradiciones olvidadas, y esto, ciertamente, es sobremanera laudable. Pero lo que me atrevo a desear es que las innovaciones litúrgicas, sean rechazadas o no lo sean, sean o no generalizadas, no deben en todo caso venir a parar en una especie de fraccionamiento de una uniformidad que tiene su valor. Lo sabemos nosotros precisamente, nosotros que somos viajeros y que por dondequiera que vamos, por ser católicos, sentimos esa especie de santificación profunda de la inteligencia y del alma — a través de todas las diferencias de costumbres y estilos de vida —, de encontrar por todas partes los mismos ritos, las mismas oraciones en la misma lengua y la misma misa» (P. H. SIMON, «Vivre

rabe, como un espécimen de colección, en una capilla de la catedral de Sevilla, no basta para que se pueda afirmar que la personalidad hispánica tenga verdaderamente su puesto en el concierto de la catolicidad, en el plano de la expresión litúrgica. Aquí, como en todos los dominios, la vida verdadera pide medios de existencia, un espacio vital, una verdadera oportunidad. Este puesto y esta posibilidad los toma sin duda la personalidad hispánica en el plano de las expresiones paralitúrgicas y devocionales. Tan verdad es que el movimiento profundo de las personas es irrepresible. Tal se ve en la educación, y en toda historia de vocación. Querríais sin más imponer esto o aquello: si es contrario a lo que la persona lleva como su movimiento interior profundo, este movimiento, quiérase o no, hará de un modo o de otro, su inexorable camino. La persona es vocación, y una vocación es esto: algo imperioso, tanto que si se le dificulta hasta no poder llevarlo a cabo, esa persona moriría, como dice Rilke en sus *Cartas a un joven poeta*.

Bernanos, por su parte, ha escrito: «Es muy bonito escribir sobre el papel programas sociales, pero importa mucho saber qué clase de hombre meteréis dentro» [22]. Sí, la verdadera riqueza es el hombre — la frase, esta vez, es de Ruskin —, no la organización.

La tensión, pues, está en la naturaleza de las cosas. Porque si el principio personal implica lo que acabo de decir, la autoridad, que forma parte del principio de unidad en su forma social, induce de por sí a buscar esta unidad en la línea de lo que Bergson llama la acción por presión, es decir, si se quiere desembarazar la palabra de sus connotaciones de violencia represiva, a buscar la unidad por vía coactiva. En resumidas cuentas, no se vería más que esto, se desconfiaría de todo efecto, hasta del de la unidad, que sería obtenido por el interior: se desconfiaría como de signo de naturalista y de espíritu subjetivo. Podría ilustrar esto con ejemplos y citas [23]. El peligro es tanto más obvio cuanto que se trata de unidades más vastas, pues, ganando en extensión, la unidad peligra de abandonar el estilo de las relaciones personales para tomar una faceta de tipo administrativo y cosista [24].

El predominio dado al punto de vista de la autoridad y a la búsqueda de la unidad por el camino de la presión exterior sintoniza

l'unité», en *C. R. des XXXII journées...* [*supra*, nota 3 de este cap.], p. 54). Este texto sólo expresa, evidentemente, un aspecto del problema real...

22. *Nous autres, Français* (1939), p. 241.

23. Hemos citado algunos autores en *L'Ecclésiologie au XIX^e^ siècle*. (*Unam Sanctam*, 34) (París, 1960), p. 105; en «Mentalité de Droite et intégrisme», en *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París, 1950), sobre todo, p. 613 s.; trad. castellana, «Integrismo y mentalidad "de derechas" en Francia», en *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953), p. 452 s.

con el espíritu jurídico y el «juridismo». Éste consiste en hacer predominar el resultado exterior sobre las motivaciones que podrían conducir a las personas, en poder incluso prescindir de estas motivaciones, situando o colocando hasta tal punto el «orden» antes de la «vida», que aquél pudiera bastar sin ésta. El juridismo acompaña fácilmente al que es propenso a preferir la acción exterior por presión a la acción interior por motivación personal. Gusta de definirlo, fijada la forma, cuando el principio personal expresa a menudo lo más profundo del hombre en las interrogaciones, ensayos, iniciativas reiteradas y búsquedas de formas nuevas. El espíritu jurídico y la autoridad que le acompaña, no gustan de todo esto : es amigo de la seguridad, de lo que no guarda ninguna sorpresa, y desconfía de lo que se busca, de lo que no tiene fuerza definitiva y fija...

B) Si las hipertrofias o desviaciones del principio de unidad bajo su forma social de autoridad desconocen y estorban el principio personal, éste puede tener igualmente sus dolencias, hipertrofias o desviaciones. En este sentido es fácil atisbar tres peligros principales.

El primero es el individualismo absoluto, o, si se quiere, una voluntad de interioridad pura, que lleva consigo desconocimiento o también negativa formal, del papel de un principio exterior de unidad. Éste ha sido el caso, en la historia, de diversas especies de «entusiastas» que estudió Mns. Ronald Knox [25], de aquellos, por ejemplo, que Lutero denominaba los *Schwärmer,* en particular Schwenckfeld. No insisto. El caso es suficientemente claro.

El segundo peligro podría originarse del principio personal en su aplicación colectiva. Sabemos, por ejemplo, que las personas comulgan en los mismos intereses, en las mismas maneras de sentir, lo mismo en el plano religioso. Forman parte así de grupos, sea naturales — su pueblo —, sea de elección. Se podría de este modo comulgar con otras personas, pero limitando esta comunión a los «parecidos» o semejantes, con exclusión de los verdaderos «otros». Esta actitud tiene un nombre, es el espíritu de cuerpo en su aspecto exclusivo y negativo. En términos religiosos, es el «espíritu de capilla». Encontramos aquí el peligro que hemos evocado ya en el terreno de los hechos : peligro que no se da en la Iglesia a la manera de segmentos verticales, en el filo de los cuales habría comunicación, sino sin relaciones de comprensión, de simpatía, de coopera-

24. Véase sobre este punto TAPARELLI D'AZEGLIO, *Essai théorique de droit naturel,* n. 1465, trad. fr., t. III, p. 186.

25. R. A. KNOX, *Enthusiasm. A. Chapter on the History of Religión with special reference to the XVIIth and XVIIIth Centuries* (Oxford, 1950).

ción activa, con la capilla vecina. Esto podría producirse entre movimientos de Acción Católica, entre equipos comprometidos en tal línea, y el contingente de feligreses no enrolados de este modo. Esto sería un empobrecimiento, no sólo para la acción de la Iglesia, sino para los mismos fieles. Escuchemos a Saint-Exupéry, el campeón de la comunión humana. Escribía en 1940: «Cuando el nazi respeta exclusivamente lo que se le asemeja, no respeta otra cosa que a sí mismo. Rechaza las contradicciones creadoras, arruina toda clase de ascensión y funda para mil años, en lugar de un hombre, el robot de un hormiguero» [26]. De hecho, el régimen nazi murió ya, en gran parte, por haberse negado a admitir la posibilidad de una crítica, de una contradicción.

El tercer peligro es una variante del segundo. Su potencia de división y de oposición viene a reforzarlo de una manera terrible. Amenaza cuando las opciones que acercan a los semejantes y separan a los otros, son opciones de vida humana en las cuales introducimos normalmente un gran poder de adhesión y de empeño. De esta suerte venimos a particularizarnos merced a la nacionalidad, la cultura y la lengua, por la condición social, por la profesión u oficio, por el género de nuestras relaciones, por nuestras preferencias políticas, las experiencias, las solidaridades y las exclusivas en las cuales estas opciones nos han comprometido, por las luchas en las cuales hemos creído debernos empeñar... Y que no se diga que el cristiano, siendo ciudadano del cielo, no tiene por qué entregarse a tales opciones ¡No es un monje! Su marcha hacia el cielo supone una realidad de sus compromisos de ciudadano de la ciudad terrestre: fatalmente abrazará las diversidades y las divisiones. A veces hasta las abrazará por una elección voluntaria, hecha «por fidelidad cristiana». ¿No se redoblará el peligro? Porque en una elección así, hecha por voluntad propia, con miras a un servicio cristiano integral, hay una tentación inmediata de introducir en su elección, en aquello que tiene de particular, y tal vez de discutible, el absoluto de su voluntad de servicio y de compromiso cristianos, y, por tanto, también de creer, prácticamente, que existe una adecuación entre nuestra posición y la realidad de la Iglesia misma... Es una historia que conocemos bien [27]. Es la de muchas divisiones, sea con res-

26. *Lettre à un Otage* (N. R. F., 1940), p. 60.

27. Citemos aún a P.-H. Simon (*op. cit.*, p. 43): «Lo que he aprendido sobre todo en el alboroto a que he aludido, y que me ha confirmado por lo demás en ello cuantas veces he visto surgir conflictos en el interior del mundo católico, es que cada una de las actitudes antagonistas está unida en las conciencias, con razón o sin ella, a un imperativo religioso. Esto es lo que hace que el problema sea grave. Al denunciar la acción corruptora de un cierto espíritu conservador sobre los medios católicos, abrigaba yo el sentimiento de obrar segun la exigencia de mi fe y en interés de la Iglesia; mas los que me presentaban

pecto a la Iglesia, sea dentro de la Iglesia [28]. Si sólo se tratara de celebrar la eucaristía, podría yo hacerlo con todo el mundo (¡y aún gracias!); pero si se trata de encontrarse en estas actividades plenamente históricas y plenamente carnales en donde uno se esfuerza, como suele decirse, «por encarnar su fe», ¡qué de problemas, Dios mío!

Si se quiere practicar un cristianismo no de judería sino de presencia en el mundo y en sus actividades, en sus búsquedas, es preciso evidentemente que los cristianos se compenetren hasta cierto punto, con sus contornos, sus progresos, sus avanzadas. En los países en que domina esta opción de presencia de los cristianos en el mundo sobre una opción o una tradición de vida tabicada, por decirlo así, en los marcos católicos, se plantean también con la máxima acuidad los problemas del pluralismo.

Es normal que tratemos de hacer una síntesis entre las realidades de cultura o de nacionalidad, de compromiso social o también político, supuestos buenos y dignos de un cristiano, y nuestra fe, nuestro servicio de Dios y del prójimo. Sí, es normal, pero ¡qué operación tan peligrosa! Históricamente, muchos cismas se han originado de tales síntesis. En dos artículos, desgraciadamente póstumos, Dom Nicolás Oehmen demostraba que el «lugar» del cisma, es decir, el punto de ambigüedad y de peligro, es precisamente el lazo más estrecho establecido entre el cristianismo y una cultura, un interés nacional, una empresa humana, personal y sobre todo social [29]. Porque si el lazo es demasiado estrecho, conduce a practicar — tomo dos ejemplos, sin ninguna intención de juicio — un cristianismo egipcio, o progresista, o burgués, que se hallarán sin disposición de comunión con un cristianismo israelita o conservador, o aún obrero, o hasta con un cristianismo simplemente universal. Una Iglesia de elección, que es en realidad una capilla, desborda sencillamente a la Iglesia. El «otro» es como expulsado de una comunión que se reduce a lo que yo llevo en mí, personal o espontáneamente.

entonces como un escritor escandaloso, los personajes importantes que me denunciaban a Roma, los estudiantes que me silbaban en los pasillos de la Universidad, estaban convencidos — no me cabe la menor duda — de que defendían una causa justa y provechosa, que salvaguardaban una alianza igualmente favorable a la Iglesia con ciertos poderes de los cuales tenía ella temporalmente necesidad...»

28. De la de los católicos franceses, en particular, que remonta a la escuela de Lamennais por una parte, y a L. Veuillot por otra.

29. «Le "lieu théologique" du schisme et le travail pour l'union»; «Le schisme dans l'Économie divine» en *Irénikon* (1945), pp. 26-50, y (1948), pp. 6-31. Véase, además, S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church* (Londres, 1953) y léanse los tópicos que, como observaciones, figuran en A. Cruiziat, en *Inform. Cathol. Internat.*, n. 35 (1 de noviembre de 1956), pp. 15-16.

3.° En el umbral del tercer momento de nuestra reflexión, que debe versar ahora más brevemente sobre las condiciones y las exigencias de la bondad de los principios de unidad y del principio de diversidad, permitidme citaros dos bellos textos que afirman la necesidad y la conjunción de estos dos principios. El primero es de Pascal: «La multitud que no se reduce a la unidad es confusión; la unidad que no depende de la multitud es tiranía» [30]. El segundo data del siglo IV; está sacado de los *Cánones apostólicos:* «Conviene que los obispos de cada pueblo sepan quién es el primero de entre ellos y le reconozcan como jefe y no hagan nada importante sin deliberar con él: que haga solamente lo que incumbe a su propia comunidad *(paroikia)* que tiene que regir. Pero que el primero no haga tampoco nada sin deliberar con todos los otros. Así habrá unidad de pensamiento *(homonoia)* y Dios será glorificado, por el Señor, en el Espíritu Santo, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo» [31]. Con esto vemos afirmada la ley de una especie de interioridad mutua de la unidad y de la diversidad, que deben coexistir. Y hallamos indicado el principio de esta interioridad, que es también el modelo y el término: la santa Trinidad, la perfecta comunión de las tres personas en la unidad.

Estas personas son tres: *Alius est Pater, alius est Filius, alius Spiritus Sanctus.* El Padre es una persona, el Hijo es una persona, el Espíritu Santo es una persona. Mas las tres comparten perfectamente la misma naturaleza, la misma alegría, la misma gloria, el mismo poder y hacen todo lo que hacen en «conjunto». La naturaleza divina única está toda entera en cada una de las tres personas. Cada una de ellas es relativa a las otras, y las tres conspiran a la unidad. Las tres personas están la una en la otra. «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí», dice Jesús (*Jn.* 14, 10). *O beata Trinitas!*

La Iglesia imita, desde su escala, a la augusta Trinidad. Es una multitud de personas comulgando en la misma vida. Mas esta unidad de vida no está uniformada; es rica de una abundante diversidad, del hecho de las personas individuales o colectivas que reciben y viven diversamente su riqueza. La catolicidad de la Iglesia es una, santa y apostólica. Unidad y multiplicidad sólo se oponen en el nivel de los seres pobres, situados aquí abajo en la escala de los vivientes; se unen por el contrario en los seres superiores, cuyo principio de existencia es rico [32]. La Iglesia es plenitud, es a la

30. *Pensées,* ed. Brunschvicg, fr. 871.
31. Can. 34: *PG* 137, 103.
32. «Un organismo se unifica en la medida en que su diferenciación se acrece y se multiplican sus funciones, con tal que esta diferenciación y este incremento procedan del

vez unidad y diversidad. En ella la plenitud de Cristo se extiende en cierta manera en la humanidad que se ofrece a recibirla y a vivirla, pero cuyos miembros la reciben y la viven cada cual por su parte y según lo que cada uno es. De otro lado, cada uno y todos de consuno contribuyen así a «plenificar» a Cristo, como dice san Pablo (*Ef.* 1, 23), o a darle su plenitud de Hombre perfecto (4, 13). Conocéis ya las imágenes clásicas de esta catolicidad, desarrolladas por los Padres y traídas a colación en los documentos de los papas: la Iglesia es la reina *circundata varietate* (*Sal.* 44, 10 *Vg.*), habla todas las lenguas, con los Apóstoles de Pentecostés, es el lienzo visto por Pedro en Joppe lleno de todo género de animales puros e impuros, etc.

Pero la catolicidad no es en la Iglesia algo exterior, el producto de una empresa bien lograda, una simple suma cuantitativa. Es una cualidad íntima, poseída por cada parte y aun por cada fiel, tanto como por el todo. Es la cualidad en virtud de la cual el todo está presente en cada una de las partes que, a su vez, tienen relación con el todo y relación las unas con las otras. No es únicamente la grande Iglesia que es católica porque es universal en extensión, soy yo, es cada uno de nosotros. Yo no soy el todo, pero tengo el todo en mí y yo le soy conforme. Comulgo con el todo y con el conjunto de las partes que comulgan conmigo, bien que no expresamos la totalidad, ni ellas, ni yo.

La ley de existencia que se deriva, por la Iglesia, de esta cualidad de catolicidad, es una ley de comunión. Es una ley espiritual, de la cual veremos en seguida las implicaciones morales. Pero es también una forma de existencia que precisa la naturaleza de esta sociedad que es la Iglesia, así como de su unidad. La Iglesia no es una sociedad por coacción, aun cuando la autoridad externa tenga en ella su puesto, sino una sociedad por comunión: comunión de los miembros con los mismos objetos de fe y de amor, comunión de las partes las unas con las otras.

La grande exigencia de la comunión es la abertura, la disposición a la acogida, al don y al intercambio. Individuos, grupos, pueblos, nos distinguimos por maneras de sentir diferentes, en ciertos aspectos, inclusive, opuestos. Pero hay una manera que debe sernos común, porque depende del cristianismo mismo. El principio

interior, del principio inicial que trata de revelarse de una manera cada vez más rica. El hombre es más uno que el protozoario; éste, seccionado, subsiste: ¡probad de aserrar a un hombre!» A. D. SERTILLANGES, *Catéchisme des Incroyants,* t. II, p. 21; trad. castellana, *Catecismo de los incrédulos* (Buenos Aires, Fontis); comp. *L'Église,* lib. II, cap. 1 (t. I, 6.ª ed., p. 95); trad. castellana, *La Iglesia* (Buenos Aires, Difusión), y S. TOMÁS, *Summa Theol.*, IIª IIªᵉ, q. 183, a. 2, sobre todo ad 3.

espiritual que nos hace cristianos arguye indispensablemente la conciencia de que no estamos solos, que los otros también son sujetos. Supone ineludiblemente una invitación a no instalarme en un sistema o en una situación, sino a aceptar qué sistema de ideas o qué situación se someten a discusión. ¿No está esto en el Evangelio? ¿No se halla, acaso, bajo cien formas equivalentes y en cien pasajes distintos?

Debemos representarnos — valiéndonos, en caso de necesidad, de esta forma que es «sierva» de la inteligencia y que se llama el humor — que no somos más que un punto y un momento de floración parcial y transitorio, en la superficie de la actualidad, de un pueblo cuya naturaleza profunda quiere que sea coextensivo a la totalidad del espacio y del tiempo. Sólo la totalidad de este pueblo, sólo la Iglesia en su universalidad histórica y geográfica, antropológica y espiritual, es el sujeto adecuado de la totalidad de la fe y de la gracia que le vienen de Cristo. Dar prácticamente a esto que he podido recibir o percibir, el carácter absoluto de la totalidad, es desconocer profundamente lo que puede ser verdaderamente esta totalidad. Esto no es únicamente un pecado, es un signo de incultura, es necedad. Mas la necedad puede ser un pecado.

La teología tomista define el pecado de cisma como el rechazo o negación del *agere ut pars,* del *esse partem unius totius* negación de comportarse en «parte», de ser simplemente una parte de un todo [33]. Traducido en términos de actitud espiriual, esto significa, por encima de un conformismo de fe y de culto, y más allá también de una sumisión a una misma autoridad, tener a los otros presentes en el espíritu, significa incluirlos en cierta manera, e incluir sus razones en mi propia posición, en mis determinaciones, llevar, en fin, en sí mismo la intención del «todo». Esto quiere decir, pues, voluntad de comprenderse, de hacer justicia a las razones los unos con respecto a los otros. Esto quiere decir, en fin, partiendo de la parroquia a la Acción Católica, del Oriente al Occidente (pese a la diversidad e incluso a las francas divergencias), una voluntad de formar un conjunto y de hacer algo en conjunto. Comunión, *communio* viene de *communis,* que sea cual fuere el término primero, *munus* o *moenus,* denota obra común, equipo de acción o de defensa. Los tomistas, a que me he referido, añaden que de este *agere ut pars,* de este proceder no cismático sino «comulgante», el principio no es únicamente intelectual o psicológico, sino espiritual y místico: no es otro que el Espíritu Santo, que inclina a cada cual a ser y a vivir «según el todo», o sea católicamente. El Espí-

33. CAYETANO, *Comment. in IIma IIae*, q. 39, a. I.

ritu Santo libera a nuestras almas de sus límites humanos o del absolutismo de su particularismo, para hacerlas comulgar con los otros en los principios soberanos de unidad que son comunes a todos. ¿Me atreveré yo, tras de haber evocado esta alta teología, a citar un texto de Juan Guéhenno, no tanto por su profundidad — habría cosa mucho mejor, por ejemplo, en el gran Möhler —, como por su alcance inmediatamente práctico? Escribía él hace una docena de años:

«Que nuestras ideas sean netas; expongámoslas en todo su rigor. Es la condición de la lealtad. Guardémoslas con todas nuestras fuerzas. Es el empleo de nuestro valor. Pero, así como se deja un margen a todo escrito, para los intervalos, para las correcciones, para todo aquello que no se ha hallado, para la verdad que se desea, dejemos alrededor de nuestras ideas el margen de la fraternidad» [34].

La comunión tenía, en la Iglesia antigua, sus órganos y sus medios. Humildes medios, muy humanos. Eran las visitas, y la hospitalidad era, en esta ocasión, la celebración de conjunto o la invitación hecha por un sacerdote a otro sacerdote, por un obispo a otro obispo, de celebrar en su lugar sobre su altar. Eran las cartas en que se recomendaba a un hermano o a un ministro a otra comunidad. Era la solidaridad en tener por condenado a aquel a quien otra Iglesia, y singularmente la Iglesia romana, había condenado. Era el envío de profesiones de fe a las otras Iglesias cuando alguien asumía un cargo, era el envío de cartas sobre todo con ocasión de un acontecimiento, de una prueba, de dificultades. Era, en una palabra, la ayuda mutua prestada, el envío de socorro, los testimonios vivos de compasión espiritual y corporal.

No sería difícil encontrar equivalentes o formas modernas de estos diversos medios, o revalorizar las actividades análogas siempre actuales, en el sentido de medios y signos de comunión. Se viaja más fácilmente que antaño. Todos los años se celebran numerosos congresos, campamentos de toda clase. Existe el Socorro Católico. Puede uno ponerse al corriente de las actividades de los demás, sea por los órganos que persiguen un mismo e idéntico fin, sea por la transmisión de noticias o la comunicación de documentos. Las diversas partes de la cristiandad pueden informarse perfectamente las unas respecto de la otras. Pueden expresarse sentimientos de solidaridad y de simpatía en momentos particularmente solemnes, ¿por qué no nosotros a nuestros hermanos católicos de Argelia? En suma, existen cien medios y la realidad de lo que vos mismo, Eminencia, habéis llamado la catolicidad horizontal: de manera que no exista únicamente una unidad católica, sino una unidad «de los» católicos,

34. «La marge de la fraternité», en *Le Figaro*, 6 enero 1951.

no sólo una unidad «de» Iglesia, sino una unidad «en» la Iglesia, sin uniformidad empobrecedora y niveladora. De la unidad «de» la Iglesia, ésta es el sujeto, de la unidad «en» la Iglesia nosotros somos todos los responsables y los agentes.

La urgencia de un tal programa aparecerá más imperiosa si, para terminar, evocamos dos rasgos especialmente propios de la coyuntura actual: la urgencia misionera y la urgencia ecuménica, entre las cuales existen por otra parte conexiones profundas: el problema mismo de la reunión debe apreciarse en una perspectiva misionera. No se trata únicamente de reunir a todos los discípulos de Cristo en el mismo cercado católico, sino reunirlos en el mismo servicio cristiano del mundo, en la unanimidad del testimonio, en vista de la evangelización del mundo [35]. ¡Y qué mundo! Un mundo que apetece cada vez con más ardor realizar su unidad — ¿el cristianismo permanecerá, en medio de él, como un factor de división? —; y al mismo tiempo un mundo que afirma en forma agresiva las particularidades personales, culturales, nacionales: ¿el catolicismo se presentará al mundo como un factor de uniformidad? Dondequiera que las misiones han podido con razón o sin ella aparecer unidas al Occidente, se las ha puesto en jaque o en tela de juicio.

Por todas partes las ideologías se afirman y se oponen como jamás lo hicieron, inclusive en el dominio de los dogmáticos cristianos, puesto que el ecumenismo ha suscitado ante todo una renovación de conciencia confesional.

Según esto, ¿os interesa aún desempeñar el insignificante y mediocre papel de la multitud sin unidad o de la unidad sin multitud, del monólogo anárquico o del monólogo tiránico? Se nos ofrece otro camino, el de la ecumenicidad. ¿Cuál ecumenicidad? ¿La del Consejo Ecuménico de las Iglesias que inaugura, dentro de diez días, en Nueva Delhi, su tercera Conferencia mundial, o la del concilio Ecuménico que el Santo Padre abrirá a fines de 1962? ¡Será preciso ciertamente que ambas ecumenicidades se encuentren! El Santo Padre, por otra parte, ha finalizado formalmente la del concilio por la búsqueda de una reunión más vasta y más ambiciosa, que exigirá evidentemente largas preparaciones y difíciles acercamientos y ensayos.

Mas el problema total es éste sobre el cual hemos reflexionado esta tarde. El hogar de los hombres reunidos en el servicio de Cristo no podrá ser otro que el de una unidad sin divisiones, pero no sin diversidades. ¿Queréis trabajar en su construcción?

35. Comp. J. VODOPIVEC, «Unity in Diversity, The Problem of Reunion in Missionary Perspective», en *Euntes docete*, 13 (1960), pp. 459-512. Véase asimismo P. CORBON, «Pour un Oecuménisme intégral», en *Proche Orient Chrétien* (1959), fasc. 4.

Cómo la Santa Iglesia ha de renovarse sin cesar*

La presente exposición se dividirá en dos partes: I. Balance de las cuestiones planteadas. II. Principios de solución en una teología católica de la Iglesia.

I. INVENTARIO O BALANCE DE LAS CUESTIONES PLANTEADAS

A) *Por los fieles y los sacerdotes católicos*

Las cuestiones se refieren a la necesidad de cambios, renovaciones, mejoras en la Iglesia. Tienen, en nuestros días, una generalidad y una urgencia muy grandes. Podrían citarse muchos signos y testimonios [1]. Es un hecho también, que va a explicar suficientemente esta exposición: nuestro tiempo se interesa no tanto

* Texto de una comunicación hecha en la Conferencia Internacional de los Comités Católicos, habida en Estrasburgo, del 21 al 25 de agosto de 1961; aparecida en *Irénikon*, 34 (1961), pp. 322-345.

1. Sólo algunos ejemplos posteriores a los que hemos citado en *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París, 1950); trad. castellana, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953): en Alemania, I. Fr. Görres, *Die leibhaftige Kirche. Gespräch unter Laien* (Francfort, 1950); numerosos artículos del P. K. Rahner y de la revista *Wort und Wahrheit; Kritik an der Kirche*, ed. por H. J. Schultz (Stuttgart, 1958); casi todos los países, acerca de lo que se espera del concilio: H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung* (Friburgo, 1960); trad. castellana, *El concilio y la unión de los cristianos* (Santiago de Chile, Herder, 1962); O. B. Roegele, *Was erwarten wir vom Konzil? Gedanken eines Laien* (Osnabruck, 1961); *Fragen an das Konzil. Anregungen und Hoffnungen*, ed. por O. Maurer (Friburgo-Viena, 1961); vol. colectivo *Qu'attendons-nous du Concile?* (Bruselas, 1960). Véase también, en el mismo sentido, el artículo de *El Ciervo* (Barcelona), «¿Qué espero del Concilio?» (1961); Cuaderno de *Témoignage chrétien*, *Ils attendent le Concile* (julio de 1961); vol. colectivo intitulado *Catholicisme ouvert*, anunciado para septiembre de 1961, en Holanda, etc.

por los pecados morales de los hombres de la Iglesia, como por las faltas y culpas que tienen que ver con las exigencias del tiempo, para usar una frase de san Bernardo: *quod tempus requirit* («lo que el tiempo requiere o exige»). Por lo que atañe a los «abusos», tan escandalosos aún en el siglo XVI, apenas si los hay ya. Parecen haber estado vinculados a una situación en que la Iglesia, «santa Iglesia», era rica y pujante.

En los límites que acabo de precisar, estos caracteres de generalidad y urgencia de las exigencias de renovación obedecen según parece, a dos causas:

1.ª El hombre, en la mitad del siglo XX, piensa históricamente. Por un lado, la historia ha sufrido un desenvolvimiento extraordinario. Hoy difiere ya en mucho de los *Anales* o de una *Cronología,* que se contentaría en narrar los acontecimientos pasados datándolos de una manera exacta. Es un conocimiento del encadenamiento y del acondicionamiento de los hechos, un conocimiento de su condicionamiento genético en el seno de una totalidad, que es la Historia. En esta Historia, el hombre moderno es particularmente sensible a la vida social. Ha conocido, a veces por experiencia personal, un cierto número de revoluciones; «revolución» ha venido a ser una categoría de su pensamiento histórico y social. El hombre moderno sitúa los acontecimientos, los estados de las cosas; y él mismo se sitúa a la luz del conocimiento o de la experiencia histórica adquirida. Pongamos un ejemplo bien simple, que afecta de manera particular a los franceses: no podemos ver la cuestión del África del Norte como se podía ver antaño una revolución indígena, o en el cuadro de las empresas destinadas a asegurar la grandeza de una pujanza política, o en el marco de los combates de la cristiandad. La vemos necesariamente en la dimensión de un movimiento general de los pueblos, de la descolonización, y a la luz de otros eventos análogos anteriores.

En tales condiciones el hombre moderno ha venido a ser sobremanera sensible a las faltas y a las responsabilidades históricas, a las ocasiones fracasadas. No podríamos ver la ruptura entre Constantinopla y Roma, o la de la Reforma, simplemente como las vieron los contemporáneos: desde un ángulo dogmático y apologético, admitiendo, a lo sumo, algunas responsabilidades bastante exteriores de los hombres de Iglesia, sin verdadera profundidad histórica.

Una vez más, instruidos por el pasado, por el conocimiento de las oportunidades malogradas y de los encadenamientos históricos de gran alcance, situamos históricamente las cuestiones propuestas, las exigencias del presente; calculamos su peso histórico y sus consecuencias.

2.ª El despertar misionero, el conocimiento nuevo que hemos adquirido del estado real del depósito apostólico, constituye la segunda causa. Podrían fácilmente describirse las etapas y analizar las causas de este hacerse consciente de la renovación que nos ocupa. Voy a permitirme considerarlo como un hecho consumado. Y en consecuencia, traer a colación mi testimonio. En Francia, las peticiones y las búsquedas de renovación, activas después de 1944 sobre todo, no procedieron ciertamente de una crítica intelectual, como ha podido ser éste el caso en los 15 ó 20 años que ha durado la crisis modernista. Se organizaron de una conciencia agudizada, primero, por la situación real desde el punto de vista de la fe y de la práctica religiosa ; segundo, por la inadecuación de un gran número de cosas en la Iglesia.

Esta inadecuación me parece que se refiere a dos aspectos que analicé en 1950 en *Vraie et fause réforme:*

a) El hecho de que nos encontremos situados en un mundo nuevo, frente al cual muchas cosas de la Iglesia ya no están adaptadas y corren el riesgo de ser ineficaces.

Nuevo, en cuanto a la situación social y política que se vive en la Iglesia : mundo después de la era constantiniana o la cristiandad. Mundo en el cual casi no tiene ya la Iglesia una situación privilegiada en la vida «pública», y en que se podría creer que no tendría ya interés, apostólicamente hablando, en buscarla de nuevo, sino en renunciar al camino de la potencia y del prestigio — que no es por otra parte de una autenticidad evangélica indiscutible —, para seguir una ruta de servicio, de «presencia ante los hombres», como verdaderos discípulos y testimonios del Evangelio.

Nuevo también desde el punto de vista de un mundo que no está ya formado por la Iglesia según el genio que le es propio, para sus finalidades de ella, ni culturalmente homogéneo al mundo clerical, litúrgico y tradicional. Este mundo no tiene ya los visos de armonía o de homogeneidad con la cultura católica, con los símbolos, con los modos de expresión católicos que tenía antes. Es puramente profano, secular, laico ; es científico y técnico. Y también, cada vez más utilitario, hipersensual, violento, afrodisíaco. Es en gran parte ateo, no porque haya demostrado la inexistencia de Dios, sino porque se construye de una manera cada vez más acusada fuera de la perspectiva de Dios y de su culto.

b) El hecho de que, en este mundo ampliamente ateo y crítico, no se pueden permitir ya ciertas mediocridades, ciertas insuficiencias, que un velo de prestigio y de respeto paliaba en otro tiempo. Una crítica terrible se ha ejercido sobre las actitudes y las cosas

sagradas — la primera vez por parte de la filosofía del siglo XVIII, la segunda por parte de las ciencias históricas del XX, y una tercera por el marxismo, con su crítica de motivos sublimes al amparo de los cuales denunció perfectamente segundas intenciones harto interesadas. Los hombres de hoy tienden a adherirse a una sinceridad y a una transparencia totales. Tanto más cuanto que el mundo moderno está como enamorado de la sinceridad: su arte refleja esta exigencia hasta la agresividad y la extravagancia. Se quieren gestos verídicos, se exige una palabra simple y veraz, se desean signos legibles. No basta con que una ceremonia litúrgica sea tradicional, ni con que esté impuesta por la autoridad augusta de la Iglesia. Se exige que sea la liturgia «de uno», que exprese su alma, y que, por tanto, la comprenda y realice. Y es evidente que, en estas condiciones, hay que revisar muchas cosas entre nosotros.

c) Finalmente, agregaré las cuestiones propuestas por nuestros hermanos separados, el modo crítico con que aprecian ciertas cosas del pasado o del presente: esto no sin tratar de nuestras propias apreciaciones. Estoy convencido por mi parte, que esta especie de trastorno no hace más que comenzar: no vamos a inhibirnos de las cuestiones puestas sobre el tapete en el siglo XVI, y que en aquel entonces, o se rechazaron o se hizo caso omiso de ellas, salvo algunas excepciones.

B) *Por nuestros hermanos separados*

Hablaré aquí brevísimamente de los ortodoxos. Reprocharían a la Iglesia católica, más que nada, el hecho de adaptarse demasiado y de haber introducido novedades. En tanto que su posición trataría de justificarse en una concepción divinista de la Iglesia — «el cielo en la tierra» —, la encontraremos de nuevo, al menos implícitamente, en la segunda parte de esta exposición, lo mismo que su noción cualitativa de catolicidad. Con todo, los ortodoxos hablan ya hoy de buena gana de adaptaciones necesarias. Los temas enviados al programa del prosínodo ortodoxo proyectado, y en primer lugar de su preparación en la conferencia inter-ortodoxa anunciada para el septiembre de 1961 en Rodas, son extraordinariamente parecidos a los temas de los que se habla entre nosotros a propósito del concilio [2]. Por lo demás, y en otro plano, los ortodoxos rechazan

2. Véase en *Irénikon* (1961), p. 398, y la Crónica del P. Pierre DUPREY, en *Proche-Orient chrétien*, 11 (abril-junio de 1961), pp. 169-80, así como Hamilcar S. ALIVISATOS, «De l'unité dans l'Église Orthodoxe», en *Istina*, 8 (1961).

nuestra concepción, que ellos estiman demasiado jurídica y casi mecánica, de los carismas jerárquicos. Lo hacen en nombre de una consideración que interesa a nuestro asunto : quieren una Iglesia en donde el esfuerzo ascético del hombre intervenga en el ejercicio de las funciones. Nada más significativo que la idea del padre Sergio Bulgakov sobre la infalibilidad, que sería para la Iglesia, no un privilegio, sino un deber [3]. Recuérdese también la crítica dirigida contra nuestra doctrina acerca de la Inmaculada Concepción de María : una gracia así asegurada, le quitaría a María la condición de libre decisión y de lucha, que es la de la humanidad.

Los anglicanos, por su parte, más bien plantearían sus cuestiones en nombre de la historia e invocando un ideal humanista, por lo demás muy respetable. Su negación principal «axiomática», de la infalibilidad de la Iglesia, procede de un respeto por la investigación humana, de un sentido de lo humano en la historia y en la vida de la Iglesia, como se ve, por ejemplo, en el itinerario de un Church que se separa de Newman [4]. El anglicanismo estriba sobre la tríada : Escritura, Tradición, Razón ; y en esta Razón, la historia ocupa un puesto de primer orden. El anglicanismo protesta, pues, contra toda pretensión de infalibilidad, de perfección, de «no prevaricabilidad» de la Iglesia, y por aquí, por este medio reuniría la protesta de las reformas continentales, pero no exactamente en nombre de los mismos principios.

La protesta de las Reformas continentales es mucho más radical : está elaborada tomando por base la primacía absoluta de Dios. A los ojos de los reformadores, la Iglesia tal como quedó establecida por el desenvolvimiento medieval del poder papal, de la escolástica, de las devociones y del Derecho canónico, habría reemplazado la soberanía de Dios y de su Palabra por su propia autoridad. «Han querido reinar sin Dios y sin su Palabra», dice Calvino en la *Institución cristiana* [5]. Esta Iglesia papal se da como si fuera ella misma su regla, es decir, llevando su regla en sí misma, en las decisiones de su propia autoridad. La Reforma quiso, contra esto :

Reafirmar un *Gegenüber,* un cara a cara de la Iglesia con una regla que esté por encima de ella, por tanto, fuera de ella, y que la juzgue. Por consiguiente, también afirmar la existencia de una tensión entre la Iglesia y su regla. Esta intención de la Reforma aclara en particular tres puntos en que, aún hoy, nuestro diálogo tropieza sin cesar con una oposición :

3. *L'Orthodoxie* (París, 1932).

4. Véase Chr. Hollis, «Cardinal Newman and Dean Church», en *J. H. Newman, Centenary Essays* (Londres, 1945), pp. 68-91, y *Rev. Sc. ph. th.*, 45 (1951), pp. 136-137.

5. Ed. de 1541, cap. V: ed. Coll. G. Budé, t. II, p. 216; trad. castellana, *Institución de la religión cristiana* (Buenos Aires, Aurora).

a) Biblia-Tradición-Iglesia. La posición protestante puede sintetizarse en esta frase de Lutero a Prierias: «No sé lo que quieres decir cuando llamas a la Iglesia romana la regla de la fe. Yo siempre he creído que la fe era la regla de la Iglesia romana y de todas las Iglesias...» [6]. O en la crítica dirigida por Barth sobre la noción católica de tradición concebida como la predicación misma de la Iglesia que tiene valor de regla de fe: «es, dice él, inmanentizar su regla en la Iglesia, es suprimir su *Gegenüber,* de suerte que la Iglesia no hará sino monologar consigo misma» [7]. En una palabra, lo que quiere la Reforma es guardar una distancia y una tensión entre la Iglesia y su regla.

b) Lo mismo acerca de la distinción entre Iglesia y Reino. Los protestantes nos acusan constantemente de abolir la distinción y la tensión, haciendo de la Iglesia el principio del Reino, atribuyéndole una adecuación entre lo que es y lo que debe ser.

c) Lo mismo, en fin, en el modo de concebir las propiedades o notas de la Iglesia: unidad, catolicidad, apostolicidad, santidad. Vemos estas propiedades como realizadas actualmente y necesariamente en la Iglesia: no de modo perfecto, al menos si se trata de la catolicidad y de la santidad; mas, según nosotros, la unidad y la apostolicidad son actualmente, y han sido desde siempre y para siempre, realizadas. Para la Reforma, si entiendo bien su posición, son éstos los atributos trascendentes de los cuales es Jesucristo únicamente el sujeto adecuado. Por esto los protestantes han repetido con tanto agrado la frase de Karl Adam «Jesucristo es el yo de la Iglesia». La Iglesia, dice Barth, no tiene el ser en sí misma — el error de la Iglesia Católica es pretenderlo —, sino en Jesucristo [8]. Sólo existe «una» Iglesia que está en Jesucristo, mas esta Iglesia no puede identificarse con ninguna forma terrestre; aquí abajo, se debe simplemente «tender a manifestar» la unidad dada en Jesucristo. ¿La problemática del Consejo Ecuménico no refleja esta posición? Igual-

6. *Addial. Silvestri Prieratis... Responsio,* 1518 (Weimar, I, p. 662). Numerosos textos parecidos: por ejemplo, *De abroganda missa privata,* 1521: *Non enim est Verbum Dei quia Ecclesia dicit, sed quia verbum dicitur, ideo Ecclesia est. Ipsa non facit verbum, sed fit verbo* (VIII, p. 419).

7. Cfr. *Die Schrift und die Kirche* (*Theol. Studien,* 22) (Zurich, 1947); *Kirchliche Dogmatik,* 1-2 (ed. Zurich, 1948), p. 598 s.

8. *Dogmatique,* trad. fran., t. I, p. 39. Fórmulas en el mismo sentido: «La Iglesia no vive de lo que es, sino de lo que es Dios para ella en Jesucristo» (F. Faure, en *Jésus-Christ. Cahier biblique de «Foi et Vie»* [enero-febrero, 1947], p. 78); «La Iglesia que yo sigo es verdadera, una y santa en Él» (F. Balmer, en *L'Église parmi nous* [Neuchâtel-París, 1947], p. 14).

mente, Lutero admite la indefectibilidad de la Iglesia [9], pero ¿de qué Iglesia? No de la que existe como una institución histórica, sino de la asamblea, eventualmente oculta, de los verdaderos fieles. Parejamente, la Iglesia tiende a la santidad que esté en Jesucristo, y que debe siempre «dársele» sin ser nunca en ella como una propiedad ontológica en un sujeto sustancial. La Iglesia es, como el cristiano, *simul justa et peccatrix; peccatrix in re, justa in spe* (justa y al mismo tiempo pecadora; pecadora en realidad, justa en la esperanza). La justicia y la santidad le son siempre *extranea, non domestica*. Y lo mismo hay que decir con respecto a la apostolicidad. La afirmamos como dada en la institución e inseparable de ella. La Reforma niega que la legitimidad jurídica y formal de la institución o del ministerio jerárquico garantice necesariamente la apostolicidad. Ésta tiene que buscarse siempre y recibirse en una conformidad con la palabra de los Apóstoles, que sólo alcanzamos con seguridad en sus escritos.

Todas estas posiciones son muy coherentes. Vuelven siempre a guardar, entre la Iglesia histórica y la Iglesia ideal, entre la Iglesia y su norma, una tensión, que se nos acusa de abolir. En la sesión de Chevetogne sobre el concilio, en 1959, el pastor Baudraz resumía su crítica o su cuestión en estos términos: «la Iglesia Católica, decía, parece asimilar la Historia, su historia, a la Revelación» [10]. Es, bajo otra forma, la crítica de O. Cullmann [11].

Les parece a los protestantes que la historia y los hechos actuales de la vida de la Iglesia, confirman su vida. Históricamente, dicen ellos, la unidad no ha sido nunca perfecta; las instancias jerárquicas, episcopado, concilio, papado, no han bastado para garantizarla eficazmente; sólo existe en Jesucristo, después de Él y por Él. Así también, afirma Karl Barth, nada se opone, en el Nuevo Testamento, a que exista en la Iglesia un primado, ni a que este primado se halle en Roma. No obstante, «¿los papas pueden hacer creer, a los de fuera, su rara pretensión de ser los representantes de Cristo? ¿Pueden ellos legitimarse no sólo histórica sino "espiritualmente"? ¿Pueden, en efecto, no sólo tener las "palabras persuasivas de la sabiduría humana", sino presentar la "demostración de Espíritu y de poder (*I Cor.* 2, 4), para demostrar con palabras y obras conformes al Evangelio, que son más que una serie de hombres honorables y a menudo extraordinarios (tales como puede presentar-

9. Cfr. ed. Weimar, XVIII, p. 649.

10. Cfr. *Le Concile et les conciles* (Chevetogne y París, 1960), p. 323; trad. castellana, *El Concilio y los concilios* (Madrid, Paulinas, 1962), p. 374.

11. *La Tradition...* (*Caheiers théol.*, 33) (Neuchâtel-París, 1953).

los, en suma, toda dinastía secular), y que son efectiva y realmente los representantes de Cristo?» [12].

Creo que estas cuestiones de la Reforma deben tomarse en consideración. El movimiento de la teología católica ha sido incontestablemente reducir más y más la tensión entre el *sacramentum* y su *res,* entre la Iglesia terrestre jerárquica y su modelo, o también su Señor. La evolución (que ha estudiado personalmente) del sentido de la fórmula *vicarius Christi,* es signifivatica a este respecto. Su primer sentido, «en teología», es sacramental: es *vicarius Christi* todo ministro designado, por el cual «Dios» o «Cristo» manifiesta y realiza «actualmente» su obra. El sentido ha venido a ser «jurídico»: un ministro al cual Jesucristo ha comunicado su autoridad, de tal suerte que la decisión de este ministro «es» la decisión misma de Jesucristo, llevada por su autoridad delegada o heredada por el que le reemplaza (con frecuencia se ha dicho: su sucesor). En nuestra eclesiología de la Iglesia-cuerpo de Cristo, tal como la expone, por ejemplo, el padre S. Tromp, con tanta erudición, las personas jerárquicas son, en cuanto tales, los miembros más elevados o más calificados, *potiora membra,* del «cuerpo místico». La acción santificante pasa por ellos. La eclesiología desarrolla también el tema de la acción santificante de los actos jurisdiccionales. Puede invocar para esto numerosos testimonios tradicionales, limitándose a escoger entre los testimonios de la Tradición y dejar de lado numerosos textos que imponen un límite a la adecuación entre acción jerárquica y acción de Dios. Pero, «concretamente», oímos decir a veces cosas como ésta: cuando se intenta hacer trabajo apostólico o teológico plenamente válido, es preciso ir más allá de las posiciones oficiales; es preciso tomar su libertad y, para no correr el riesgo de perderla, no hacerse notar. En cambio, no bien una cosa se introduce por los rieles oficiales, se acabó el espíritu y se retrocede. O es necesario esperar treinta años para que esto sea homologado. En este momento, los verdaderos problemas, las verdaderas investigaciones, se nos han anticipado de nuevo sobre unos treinta años.

Tales sentimientos, si existen, deben evidentemente ser objeto de críticas. Mas, ¿podrá negarse, sin desconocer los hechos, que hay aquí una parte de verdad? Entonces, ¿puede decirse, sin más, que toda la acción santificante pasa por los órganos jerárquicos? La crítica de Barth, ¿no entraña algo de verdad? ¿No tendremos que dar cabida a esta parte de verdad en la eclesiología? ¿Se le da de hecho ese lugar? ¿Se lo ha dado la doctrina oficial? Otras tantas cuestiones reales que, entre *majores,* nos debemos plantear lealmente, puesto que los *minores* mismos no dejan de proponer.

12. *Kirchl. Dogmatik* (Zurich, 1932), t. I-1, p. 106.

La cuestión de fondo, entre la Reforma y nosotros, es, claro está, eclesiológica. Los protestantes nos echan a veces en cara hoy, una teología de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, que interpreta esta cualidad en el sentido de una continuidad y de una cierta identidad: «La Iglesia es Jesucristo extendido y comunicado» (Bossuet). Una vez más, pretenden establecer un *Gegenüber,* una tensión, y por consiguiente una dualidad. El padre Chr. Dumont [13] y el canónigo Ch. Moeller [14] han demostrado no ha mucho que, para anticiparnos a la Reforma, disponemos de otra imagen, igualmente bíblica, complementaria de la de «Cuerpo», a saber, la de «Esposa». Así se expresa a la Iglesia como siendo un sujeto distinto de Jesucristo, un sujeto que le está unido por una unión de alianza. La Iglesia como Esposa, está «en presencia» de Jesucristo, como en presencia de su Señor y Maestro: el hombre es el jefe o cabeza de la mujer, Jesucristo es el jefe o cabeza de la Iglesia. Por lo demás, esta noción de Cristo-Cabeza no fue introducida por san Pablo, en las epístolas de la cautividad, a modo de elaboración de la idea de Cuerpo, en el interior de la idea de Cuerpo, sino como un dato temáticamente autónomo y que, en el momento en que se pone en relación con la idea de Iglesia-Cuerpo, tiene ya su valor propio, que es el de cabeza-«sobre», cabeza-«por encima de» [15]. Este valor lo conserva, aun cuando se establezca su relación con «Cuerpo». No solamente debe reservársele su puesto, sino que hay que dárselo en nuestra teología de la Iglesia-Cuerpo de Cristo. Ahora bien, hay que notar que, en la teología, máxime siguiendo a san Agustín y su idea de *Christus integer, Christus totus; Christus et Ecclesia unus homo,* se ha traído de nuevo el tema de la Esposa, tema de dualidad y de subordinación en el amor, al tema del Cuerpo, tema de identidad; se ha interpretado *Ef.* 5, 22-27, en el marco de los versículos 28-31, es decir, en el sentido del *Sponsus et Sponsa, una caro* [16].

La Reforma, con signo inverso, ha hecho más que mantener la dualidad de los sujetos Cristo-Iglesia; ha puesto esta dualidad sujeto-objeto, en la línea del *Alleinwirksamkeit Gottes,* en el cual se ha podido resumir la afirmación esencial de Lutero. Dios es siempre sujeto, y en el orden de la gracia o de salud en el «solo sujeto». El

13. *Vers l'Unité chrétienne* (sept-oct. 1951); *Les Voies de l'Unité chrétienne* (*Unam Sanctam,* 26) (París, 1954), p. 134. s.

14. «Tradition et Oecuménisme», en *Irénikon,* 25 (1952), p. 357 s.

15. Véase P. Benoit, «Corps, Tête et Plérôme dans les épîttres de la Captivité», en *Rev. Bibl.* 63 (1956), pp. 5-44, incluido en *Exégèse et Théologie* (París, 1961), t. II, pp. 107-53; trad. castellana, *Exégesis y Teología* (Barcelona, Estela, en preparación); Y. M.-J. Congar, *Le Christ, Chef invisible de l'Église visible d'après saint Paul.*

16. Véase Cl. Chavasse, *The Bride of Christ. An Enquiry into the Nuptial Element in Early Christianity* (Londres, s. a. [1940]).

hombre cristiano y «la Iglesia, de la cual la Reforma asimila la constitución a la del hombre cristiano», es siempre «objeto» ; la Iglesia, como el individuo cristiano, debe recibir siempre sin poseer como un sujeto, incluso a título de una gracia que le habría sido dada libremente. Es, repitámoslo, el tema de «simul justus et peccator», que Lutero aplicaba totalmente a la Iglesia. La teología protestante sólo concibe la santidad de la Iglesia como una acción del Espíritu Santo en un mundo donde reina la carne, acción que tiene el valor de una promesa que debe realizarse escatológicamente [17]. Barth dijo una vez que el catolicismo es verdadero «escatológicamente»...

Esta eclesiología protestante — si es que puede hablarse en verdad de eclesiología, pues es más bien una sotoriología — supone una concepción de la Iglesia de tendencia asociacionista, en que la Iglesia es considerada sólo como la suma de los individuos cristianos. Es la idea que expresó E. Brunner, con mucha fuerza, en *Das Missverständnis der Kirche,* 1951. La Iglesia es la suma de los creyentes que Dios se suscita por un acto actual del Cristo celeste.

Esto implica el desconocimiento de la Iglesia como persona supra-individual y trascendente, o sea, la Iglesia como Esposa-Madre, como misterio de tipo sacramental. Mas de una obra protestante se aplica — nos consta perfectamente — a criticar y a rebasar una tal idea en nombre del Nuevo Testamento. Sin embargo, esto no hace sino yuxtaponer dos corrientes en el seno del protestantismo, una de las cuales se acerca a nosotros, y la otra se queda para sí, me temo, la lógica de los principios profundos de la Reforma.

A mi juicio, éstos son los principios que he tratado de evocar, y que inspiran dos enunciados que encontramos continuamente en nuestro diálogo : *Ecclesia semper reformanda* [18], y la idea de prevaricación posible de la Iglesia, que implica para ella el deber de arrepentirse [19]. Hemos hallado en más de una ocasión tales declaraciones. Sabemos también que hieren y chocan profundamente a los ortodoxos [20], del mismo modo y por idénticas razones que a nosotros :

17. Véase, por ejemplo, V. VAJTA, «Die verborgene Heiligkeit der Kirche», en *Beiträge z. hist. u. system. Theol. Gedenkschrift f. W. Elert* (Berlín, 1955), pp. 296-306.

18. La fórmula sería del teólogo calvinista de estricta observancia, Voetius, en el Sínodo de Doedrecht: cfr. *Foi et Vie* (marzo-abril, 1959), p. 66. Véase nuestra *Vraie et fausse réforme,* p. 461 s.; trad. castellana, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953), p. 338 s.

19. Véase, por ejemplo, las Relaciones de la Conferencia de Amsterdam: *Désordre de l'homme et Dessein de Dieu* (Neuchâtel-París, 1948), t. II, p. 65; R. MEHL, en *Foi et Vie* (oct. 1954), pp. 393-96.

20. Véase, verbigracia, *Ecumenical Review* (enero 1952), p. 173.

les parece que ellas arguyen la ignorancia de la cualidad de Cuerpo y de Esposa de Cristo que la Iglesia posee por gracia.

Se comprende que si la posición protestante cuenta con las raíces teológicas que se ha dicho, la cuestión de falibilidad, de la «prevaricabilidad» de la Iglesia, de lo humano, de lo carnal, del *semper reformandum*, en la Iglesia, después de su arrepentimiento, tiene en el diálogo entre nuestros hermanos protestantes y nosotros, el papel que sabemos, y sobre el cual no pocos han llamado ya la atención [21].

II. PRINCIPIOS DE SOLUCIÓN EN UNA TEOLOGÍA CATÓLICA DE LA IGLESIA

Si preguntamos a la Tradición, no encontramos una respuesta totalmente elaborada, ni tampoco una respuesta unánime, a la cuestión del pecado, de las faltas y de la perfectibilidad de la Iglesia. No se puede aquí proceder al estudio bíblico vasto y complejo en demasía, que convendría hacer. Los Padres, salvo Agustín, y los teólogos de la Edad Media casi no se preocuparon de formular una doctrina teológicamente construida de nuestra cuestión. Se encuentran yuxtapuestos en ellos los enunciados más fuertes sobre la santidad o la perfecta pureza de la Iglesia, así como de los enunciados que la califican de pecadora, a veces hasta de fornicaria [22]. Sería prolijo exponer aquí los diversos modos como armonizan ellos estas dos series de enunciados. Me parece preferible abordar la cuestión en sí misma.

La condición de la Iglesia es paradójica : es necesario considerar siempre dos términos en la forma de su existencia. La Iglesia es de arriba y de abajo, santa y hecha de hombres pecadores ; está formada por el acto soberano de Dios y debe plasmarse por los hombres en la Historia.

A) *La Iglesia es de arriba y de abajo, santa, y hecha de hombres pecadores.*

«Santa» ha sido el primer atributo que se ha dado a la Iglesia ; en la profesión de fe bautismal, la expresión «santa Iglesia» estaba

21. Así, O. Urbach, *Zum Gespräch zwischen den Konfessionen* (Munich, 1939), p. 48 s.; Paul Couturier, con frecuencia...

22. Véase S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, t. I (2.ª ed. Roma, 1946), pp. 128-141 (excelente resumen); H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (*Beiträge...*, XXXVIII-3, Munster, 1958): da una documentación sobre la época patrística y llega hasta el siglo xv.

unida a «Santo Espíritu», como lo está siempre en nuestro símbolo [23]. El sentido dominante de ella era, como en la Escritura: cosa de Dios, suscitada por Dios y para Dios [24]. Hay que observar algo, no sin ironía: la afirmación tradicional «Iglesia santa» reúne la fórmula barthiana, puesto que Barth gusta tanto de escribir «Palabra *de Dios*», etc., subrayando «de Dios». Pero en Barth, esto lleva al sentido indicado más arriba: Dios «solo» es siempre sujeto. El punto de separación entre una dogmática reformada y una doctrina católica es, según parece, el modo de concebir las relaciones entre trascendente e inmanente, eternidad y tiempo, *dator et donum*. Si los teólogos protestantes se liberan del falso sistema de separación de ambos y se acercan al realismo de la Tradición católica de Oriente y Occidente, vienen a parar a fórmulas en las cuales deberían poder reconciliarse, si se las comprende bien, como aquélla de dos pastores protestantes de los cuales el padre M. Villain ha publicado el tan bello testimonio en su *Introduction à l'Oecuménisme* (3.ª ed., 1961, p. 142): «Afirmar la santidad de la Iglesia y la infalibilidad de sus dogmas, no es excluir el pecado en ella, el pecado de sus miembros, y aun el de los obispos y del Papa; es proclamar la indisolubilidad de la unión de Cristo con la Iglesia.» Podrían citarse otros textos de otros teólogos protestantes que suenan de modo parecido a éste [25], y que podríamos hacer nuestros, a condición de quedar bien claro el punto relativo a la existencia estable, aquí abajo — estable por la estabilidad de la alianza de Dios —, de una Esposa de Cristo y Cuerpo de Cristo que no se reduce a la suma de los pecadores perdonados, pecadores en realidad, justos en esperanza.

Esta concepción nominalista de la Iglesia como pura *collectio fidelium* debe criticarse. En el Nuevo Testamento, la Iglesia no se presenta como una yuxtaposición de individuos, sino como un cuerpo, como una viña, como una grey un aprisco, una esposa, un templo o edificio: o sea, realidades orgánicas, que tienen una existencia y propiedades originales con relación a las partes que entran dentro de

23. Véase P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la Résurrection de la chair* (*Unam Sanctam*, 17) (París, 1947); CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, p. 93; traducción castellana, *Falsas y verdaderas reformas*, p. 73 s.

24. Cfr. H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité* (París, 1927).

25. Así R. NIEBUHR, en *Désordre de l'homme... I. L'Église universelle dans le dessein de Dieu* (Neuchâtel y París, 1948), pp. 112-113: «El desorden sobre el cual el arrepentimiento atrae nuestra atención no es tanto el desorden *de* la Iglesia como el desorden *en* la Iglesia... La Iglesia, en tanto que comunidad y Cuerpo de Cristo, en tanto que pueblo santo y uno de Dios, en tanto que ciudad de Dios en el cielo y sobre la tierra, es la mediadora de la gracia y no del pecado, del orden, y no del desorden. El desorden está en nosotros, no en la Iglesia...» Se leerá también con gran provecho: L. NEWBIGIN, *L'Église, peuple des croyants, corps du Christ, temple de l'Esprit* (Neuchâtel-París, 1958), p. 103 s. (la unidad, la continuidad, la forma visible de la Iglesia, corresponden, a su *esse*).

su composición. Un árbol es algo más que el total cuantitativo de sus ramas, algo más que la suma de madera cortada y hacinada en un montón. Un buque es algo más que el conjunto de piezas con las cuales fue construido: no se puede concluir que el buque se hundirá e irá a pique por el hecho de que sus partes son, todas y cada una, más pesadas que el agua.

Así, existe un aspecto «real» según el cual la Iglesia terrestre puede y debe decirse inmaculada, indefectiblemente santa.

¿Adoptaremos la fórmula de Mons. Carlos Journet, que explicó él mismo tan claramente en nuestra sesión de 1953: «La Iglesia no está sin pecadores, pero está sin pecado»? [26]. Y también: la frontera entre la Iglesia y el mundo nos cruza verticalmente y nos parte en dos. «La Iglesia sólo conserva en su recinto lo que se puede hallar de bueno en sus miembros, y deja fuera de su cerca todo lo que puede encontrase de malo» [27].

Es cierto que la Iglesia escatológica es absolutamente pura: en el cielo no penetrará nada sórdido (*Ap.* 21, 27). El pueblo de los que aman y alaban a Dios: esto es esencialmente la Iglesia.

Este pueblo se prepara y existe ya aquí abajo. Se realiza por la gracia y los dones de Dios, mas también por y en los hombres carnales, pecadores. La Iglesia no se construye solamente por los dones de Dios, sino por la respuesta de los hombres a estos dones. Esta respuesta no les es nunca totalmente adecuada, todos los hombres son pecadores, excepto la Virgen María, que es la personificación concreta de la Iglesia santa. Lo que vale ante Dios en la respuesta de los hombres, es lo que ellos hacen con fe y amor, y esto es lo que construye la Iglesia para la eternidad: es «esto *en verdad*» la Iglesia. Dios lo ve y lo sabe. La Iglesia, para Él, no es más que esta parte santa. Pero nosotros no podemos conocerla, sino de una manera muy imperfecta. Lo que nosotros llamamos la Iglesia, es la comunidad visible de los que profesan creer en Dios y en Jesucristo, que han recibido su bautismo y permanecen en la institución gobernada por los obispos y por el Papa. Es una cierta realidad histórica. Y debido a esta realidad histórica, y no a la comunión de los santos, los hombres ponen problemas y se escandalizan eventualmente. ¿Qué hay de malo en esta comunidad?

Hay que distinguir los pecados en el sentido moral y propio de la palabra, y los límites, retrasos, faltas históricas: podría decirse,

26. *L'Église du Verbe Incarné*, t. II (París, 1951), p. 904; *Théologie de l'Église* (París, 1958), p. 236; trad. castellana, *Theología de la Iglesia* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1960).

27. *L'Église du Verbe*, I, p. 489; comp. p. 914 s., y *Théologie de l'Église*, p. 244.

los pecados y las miserias. Los pecados propiamente dichos sólo pueden tener por sujeto una persona individual: éstos no son pecados de la Iglesia como tal, ni como persona colectiva empíricamente considerada, ni, con toda seguridad, como esta realidad transpersonal y trascendente que es la Esposa de Jesucristo. Como tales, y en cuanto son pecados, los pecados son ajenos a la verdadera Iglesia. Y sólo tienen lugar en la Iglesia histórica o terrestre, porque los pecadores están en ella para salir de sus pecados, convertirse y hacérselos perdonar.

No se puede atribuir un acto moral como tal a una colectividad. Mas pueden atribuírsele yerros, defecciones, incomprensiones, mediocridades. Y así es como se atribuye a Francia, por ejemplo, todo un conjunto de errores en su política argelina. Estos yerros, estas miserias, representan indudablemente un cierto número de pecados morales propiamente dichos. Éstos, en cuanto tales, tienen por sujeto a personas individuales determinadas. Más particularmente, a ciertas personas que, estando en una situación de gobierno, de jefes, han tomado ciertas decisiones — o han dejado de tomarlas —, en nombre de la nación o de la sociedad *cujus gerebant personam* (de la cual hacían las veces). Otro tanto puede decirse analógicamente de la Iglesia, tomada en el sentido concreto de la palabra como cierta comunidad de creyentes gobernada por los obispos y el Papa, pero suponiendo también sus élites dirigentes, sus intelectuales, etc.

Se pueden imputar a la Iglesia, en este sentido concreto de la palabra, miserias, retrasos o demoras, ausencias, en una palabra, yerros históricos, bien entendido que, en la medida en que esto ha representado pecados de acción o de omisión, estos pecados pertenecen, como pecados en sentido moral, a las personas que los han cometido, no a la Iglesia que no puede ser su sujeto. Y así como los errores históricos de una nación se atribuyen justamente sobre todo a aquellos que han sido sus gobernantes, así estas faltas históricas de la Iglesia pueden ser atribuidas sobre todo a aquellos que en ella son jefes — Papa, obispos, superiores, teólogos —. Distinguir no es separar. Evidentemente, es preciso no dejar de ver las estrechas conexiones que existen entre los pecados que tienen por sujeto a las personas, y las miserias de las cuales la Iglesia, concretamente considerada, puede ser el sujeto e incluso asumir la responsabilidad.

Los pecados contribuyen a mermar el nivel o la cualidad de la fidelidad que la Iglesia, como conjunto de cristianos que viven en un momento dado, realiza hacia su modelo evangélico. Multiplicadas, las infidelidades personales engendran las situaciones que atraen el juicio de Dios. Y a la inversa, un prolongado movimiento

de conversión y de fervor inducen al conjunto de la Iglesia o de una Iglesia local, a acercarse al ideal evangélico.

De suerte que, en definitiva, yo suscribiría la fórmula de monseñor Journet (la Iglesia es santa, aunque formada por pecadores), mas completándola con la consideración de este orden de miserias o de yerros históricos los cuales originan, hoy particularmente, los problemas y a veces el escándalo. ¿Esos errores afectan a la Iglesia? ¿Es la Iglesia el sujeto de ellos? Sí, le atañen, y ellos tienen por objeto lo que «nosotros» llamamos la Iglesia.

B) *La Iglesia está* HECHA *por el acto soberano de Dios, y debe ser* HECHA *por los hombres en la Historia.*

Es sabido que san Agustín encontró en los donatistas la pretensión de una Iglesia totalmente pura. Su crítica del donatismo no versa únicamente sobre la cuestión de la santidad, sino sobre la concepción de la catolicidad. Los donatistas tenían la suya: según ellos, la catolicidad no debía efectuarse por una extensión misionera de la Iglesia a través de los pueblos; consistía más bien en la perfección de los dones de Dios; procedía, por tanto, *non ex universitate gentium, sed ex plenitudine (perfectione, puritate) sacramentorum* [28]. Podría existir una concepción puramente cualitativa de la catolicidad, que sólo se viera como un don de Dios, siempre hecha en la Iglesia, no como plenitud procedente del mundo y de los hombres, que debía irse efectuando siempre. Es también san Agustín quien refiere el versículo escriturario como lo cita san Pablo (*Ef.* 4, 8), *Dedit dona hominibus,* y como se halla en el salmo (68, 19: *Vg.* 67), *Accepisti dona in hominibus* [29].

La Iglesia se hace o se forma de arriba y de abajo, del don de Dios y del obrar de los hombres. Su catolicidad tiene, por tanto, dos fuentes: la plenitud de Cristo y la plenitud virtual de la humanidad. Ambas son principios de plenitud la una para la otra: porque si la Iglesia debe llegar a su plenitud merced a su fuente, Cristo, ella a su vez «plenifica» a Cristo, el cual ha sido constituido herede-

28. Resumen dado por S. AGUSTÍN, *Brevic. Collat.* III, 3, 3 (*PL* 43, 624); comp. *Epist.* 93, 7 (33, 333). Texto un poco más desarrollado del obispo donatista GAUDENCIO en la Conferencia de Cartago, junio de 411 (d. III, 102, *PL* 11, 1381): *Catholici nomen putant ad provincias vel ad gentes referendum, cum hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est, quod perfectum, quod immaculatum, non ad gentes!* Los donatistas pretendían quedarse con una Iglesia cerrada, opuesta al mundo.

29. *De Trinitate,* XV, 19, 34 (*PL* 42, 1084).

ro de todas las cosas (*Heb.* 1, 2)[30]. Esta reciprocidad es la de la Alianza, como existía en los tiempos mesiánicos. Jesucristo es el templo, el solo templo (cfr. *Jn.* 2, 21); pero la comunidad eclesial es este mismo templo, que tiene que construirse de piedras vivas hasta que alcance su dimensión perfecta (*Ef.* 2, 19-22; 4, 7-18). La Iglesia está hecha o formada en Jesucristo, pero todavía debe ir formándose con relación a los hombres. Sabemos que su condición terrena es paradójica. Supone siempre una dialéctica entre dos términos antinómicos y, sin embargo, los dos son necesarios. Es lo que vamos a explicar en forma más circunstanciada bajo los dos títulos o pares de palabras: Encarnación y *Parousía* o Escatología; Pureza y Plenitud.

1. *Encarnación y Parousía o Escatología.* — Podríamos decir esto mismo en una fórmula muy justa que es muy de mi gusto utilizar, Alfa y Omega [31]. Esto nos es familiar, y podré ser breve. Todo debe tomarse del *ephapax* del acto salvador de Dios, Revelación y Redención, del cual Jesucristo es el todo (en tanto que hay promesas de Dios, son Sí en Él, *II Cor.* 1, 20); está lleno de gracia y de verdad (*Jn.* 1, 14). Pero todo debe también enderezarse a la consumación del Hombre perfecto, que realiza la plenitud de Cristo (*Ef.* 4, 13), a la dimensión de este «Cristo que tiene que ser», *the Christ that is to be,* de que habla Tennyson [32]. Y esto, asumiendo la plenitud de este Adán a quien Dios dijo, después de haberlo hecho a su imagen: «Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y dominadla» (*Gn.* 1, 28). Es el programa de la catolicidad, ni más ni menos: *Ut in Abrahae filios et in israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo* (Oración después de la 4.ª profecía, en el antiguo oficio del sábado santo).

Y no es éste un programa idílico, de realización meramente divina y suave. En su realización está empeñada la Iglesia en la maraña de la temporalidad y de la historicidad humana. Esto quiere decir que hace falta tiempo, un tiempo que no se puede atravesar

30. Cfr. *Ef.* 1, 23; S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Ephes.*, c. 1. hom. 3, 2 (*PG* 62); TESTIS (= B. Blondel), «La Semaine sociale de Bordeaux et le Monophorisme». Extr. de los *Annales de Philos. chrét.* (París, 1910); CONGAR, art. «Catholicité», en *Catholicisme,* t. II (1949), col. 722-725), publicado en la presente obra, pp. 140-145; «Unité de l'Humanité et vocation des Peuples», en *Vie Spirit.,* Suppl., núm. 44, (1958-1), pp. 70-87, publicado en la presente obra, pp. 146-161.

31. Véase *Jalons pour une Théologie du Laicat* (*Unam Sanctam,* 23) (París, 1953), p. 98 s., 148 s., 211 s., 458-461; trad. castellana, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona, Estela, 1963²), p. 88 s., 130 s., 185 s., 399-402.

32. Fin del poema CV en *In Memoriam* (Everyman's Libr., Tennyson's Poems, vol. I, p. 331).

de un salto, un tiempo que no se puede economizar. Quiere decir que el Evangelio sólo desarrollará su pleno contenido en la medida que la materia histórica humana y quizá también cósmica se prestará a ello, o sea, a medida que habrá ido realizando las preparaciones o las condiciones necesarias. Pensemos en el tiempo que ha sido necesario para despejar ciertas implicaciones del Evangelio en materia social (esclavitud, proletariado): y no solamente tiempo, sino también transformaciones exteriores. ¿Puede decirse que se ha extraído todo el contenido que el Evangelio encierra en materia de paz, de fraternidad humana? ¿Y qué será necesario, por dónde será preciso pasar, para que eso pueda realizarse, si de todos modos es para esta vida...? A vista de semejantes procesos, los cristianos, los hombres de la Iglesia ¿no es cierto que han tenido demasiado poca inventiva, no han sido en demasía tímidos y pacientes, con una paciencia que no es ciertamente la de la virtud?

Esto quiere decir que la historia es plenamente militante. Porque una de las leyes de la temporalidad humana o de la Historia, es que las cosas sólo viven y se desarrollan en la contradicción y por ella. Hegel entrevió una profunda verdad... Habría mucho que decir sobre todo esto, comprendido desde un ángulo específicamente ecuménico: san Agustín comenta el *Oportet haereses esse,* diciendo que si no hubiera habido herejías, los católicos se hubieran adormilado perezosamente sobre el tesoro de las Escrituras... [33].

Este programa de realización dinámica, en gran parte determinada por los cambios, los movimientos o los crecimientos del mundo, exige de la Iglesia una actitud correspondiente: que esté abierta a la Historia, abierta a las cuestiones de los hombres, a los grandes cambios del mundo. Esto supone, por parte de la Iglesia, un esfuerzo constante de misión, y por lo mismo, en el plano del pensamiento, una concepción dinámica de sí misma, de su unidad y de su apostolicidad: cuando en realidad tiende fácilmente a tener una concepción estática, posesiva, si no ya, incluso, dominadora. Esto supone que la Iglesia capta y entiende los llamamientos que le son dirigidos a renovarse, a dilatar y prodigar las formas de su vida: *Duc in altum!* (*Lc.* 5, 4).

En esto estriban todas las llamadas a la adaptación, a la renovación, cuyo deseo hemos acogido nosotros al empezar. No me incumbe a mí pormenorizar un inventario de ello.

2. *Pureza y Plenitud.* — El movimiento por el cual la Iglesia tiende a realizar el programa de catolicidad querido por Dios, está

33. *De Genesi contra Manich.*, c. 1, n. 2 (*PL* 34, 173-174).

en íntima dependencia del movimiento y de los desenvolvimientos de la historia humana. Por una parte, la Iglesia debe escuchar los llamamientos; por otra, la historia humana es como la cantera de la cual el ministerio apostólico debe extraer sus piedras para construir el templo de Dios. Ahora bien, esta historia humana está hecha de toda la obra de la civilización: culturas, genio de los pueblos, cuadros de la vida social, problemas y elaboraciones del pensamiento, etc. Es grande el peligro de sincretismo y mundanización. Es el peligro que acechaba a la Iglesia cuando, después de la paz constantiniana, cesó de ser únicamente una Iglesia opuesta al mundo, más o menos al margen de su historia, esperando la *Parousía*. Debió entonces, de un lado, devenir un organismo oficial en el Derecho público del Imperio, y lo que es más, honorado y privilegiado; de otro lado, entrar en contacto con la cultura, con el mundo filosófico greco-romano. Un doble peligro de mundanización y de sincretismo era mucho de temer, y muchos tuvieron entonces conciencia al menos del primero de estos peligros. Muchos cristianos huyeron del uno y del otro refugiándose en el monacato, mas otros los afrontaron de lleno. Ésta ha sido la misión histórica y, creo yo, la gracia de los Padres: forjar y traer una respuesta, sacada espiritualmente, por lo demás, de las fuentes de la vida religiosa. Pero sabemos que los historiadores protestantes, al menos los del siglo XIX y principios del XX, pretenden que la Iglesia y aun los Padres, sucumbieron en cierta medida, naufragando en ambos peligros.

A. Nygren ha llegado a verter en su *Eros et Agapé* [34] la idea de que la historia de la Iglesia está compuesta de una sucesión y de una alternancia de síntesis, hasta de sincretismo y de reformas. Por su cuenta G. Ebeling propone ver esta historia de la Iglesia como historia de la lectura y de la inteligencia de la Escritura sagrada, es decir, una historia que está esencialmente sometida a un ritmo por las grandes renovaciones bíblicas [35]. Hay algo de verdad en estos conceptos, sino a la altura de la doctrina, en la cual piensan sobre todo los historiadores luteranos, al menos en el aspecto de la vida de la Iglesia y de sus formas concretas de actividad. Pero no se puede excluir *a priori* el nivel de la teología y de la predicación corrientes.

La historia de la Iglesia muestra un *processus* de atascamiento crónico, y una serie de renovaciones, de reformas. Pensemos en la mayor parte de los concilios, en la acción de numerosos papas, reformadores religiosos, santos, en las grandes iniciativas misioneras, en los notables resurgimientos intelectuales, tales como el de Möhler,

34. Trad. fr. por P. Jundt, t. II, pp. 15-17.
35. *Kirchengeschichte als Geschichte des Auslegung der Hl. Schrift* (Tubinga, 1947).

o el que vivimos en nuestros días. Es como si hubiera una especie de lucha entre la pureza y la plenitud. Por querer seguir demasiado el movimiento de la Historia, por pretender asimilar demasiado todas las aportaciones, la Iglesia corre el peligro de perder su pureza. Ahora bien, el desarrollo que debe realizar no es un desarrollo cualquiera; el ideal no está en acumular lo más posible. Se trata de desarrollar a «Jesucristo», es decir que la plenitud debe ser la del Principio en su pureza. Por esto únicamente se pueden aplicar a la Iglesia las ideas de evolución con salvedades notables. Una reforma cristiana es siempre un juicio hecho a un cierto estado de cosas, en nombre de una «reinterrogación» de las fuentes y del principio.

Este resurgimiento en el Principio, es decir, en Jesucristo, en el Evangelio, no es sólo de ideas o representaciones, bien que este dominio sea sumamente importante: san Pablo habla de renovar o reconformar «nuestro juicio» (*Ef* 4, 23). Piénsese en la influencia, en el peso que hubiesen tenido en el siglo XX la renovación de los estudios bíblicos o el *Wörterbuch* de Kittel... Pero el resurgimiento es, en definitiva, el de la vida cristiana. G. B. Ladner ha demostrado, en un libro fecundo [36], que en la raíz de los movimientos de reforma que jalonan la vida de la Iglesia, ha figurado la teología del hombre hecho a imagen de Dios, la teología de la imagen desfigurada, y de toda la vida cristiana concebida como un esfuerzo para reformarse según la traza verdadera de Jesucristo y del modelo evangélico. ¿No es ésta la tradición que volvemos a encontrar en el propósito reiteradamente expresado por S. S. Juan XXIII, de asignar al concilio, como fin inmediato, no sólo «una sabia modernización de la Iglesia», sino, ante todo, una renovación de la vida cristiana en todo el cuerpo católico?

Cuando la Iglesia no se reforma a sí misma, o no lo hace verdaderamente en serio, corre el riesgo de verse acosada por la exigencia de pureza a que la obligan los reformadores impacientes que la desgarran. Muchas rupturas se han hecho en nombre de la pureza, contra ciertos sincretismos, ciertas simbiosis, ciertas uniones, juicios impuros, con realidades del mundo — filosofías, culturas nacionales, potencias políticas, etc. — [37]. La Reforma no quiso, originariamente, ser otra cosa que una renovación del juicio, de la teolo-

36. *The Idea of Reform. Its impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge, Mass., 1959). Ladner opina que la idea de reforma *de la Iglesia* apareció en el siglo XI, con el movimiento que tuvo su punto culminante bajo el pontificado de Gregorio VII.

37. Dom N. OEHMEN refería los cismas a esta unión del cristianismo con las culturas o los organismos nacionales-políticos: «Le "lieu theologique" du Schisme et le travail pour l'Union», en *Irénikon,* 18 (1945), pp. 26-50.

gía, en su fuente evangélica. Pero si se hizo por genios teológicos, no fue hecha por santos, y no tomo casi nada del programa antiguo de reforma interior, espiritual y moral.

Aún hoy, los protestantes reprochan a la Iglesia su demasiada tolerancia frente a las aportaciones de la Historia y a lo que se traduce en ellas de viejo instinto religioso pagano. M. Juan Guitton pudo caracterizar el catolicismo como búsqueda de la plenitud, y el protestantismo como voluntad de pureza [38]. La sugerencia es bastante lúcida. J. Hessen ha concebido una análoga [39].

Con todo, si hay aquí dos actitudes que son exponente de dos temperamentos, puede verse cómo coexisten en el interior del mismo catolicismo. Hay, en efecto, una antinomia entre el mantenimiento del principio y el llamamiento a la universalidad, podríamos decir: entre santidad y catolicidad, si la santidad es deseo e inquietud de pureza, vivo sentimiento de la diferencia con el mundo, en tanto que la catolicidad es expansión que acoge lo nuevo y se pone en contacto con el mundo. Hay hombres que sólo desean guardar la pureza de los principios, o de lo que creen tales principios, o de lo que ellos erigen en principios: formulaciones teológicas, formas litúrgicas, estilo de la vida clerical y de todas las manifestaciones del catolicismo... No tienen interés por el movimiento del mundo y no pretenden reunirlos, asociarlos, juntarlos. A veces lo ignoran o únicamente lo conocen para condenarlo. Pero, a decir verdad, el principio cuya pureza quieren ante todo salvar no es ciertamente el principio-fuente; es más bien una u otra de las formas históricas o el sistema eclesiástico: de estas formas históricas que habría precisamente que rebasar para ser fiel al verdadero «principio» ¡y honestarlo en las nuevas formas, llamadas por el tiempo que avanza!

Existe otra familia de hombres que oyen el llamamiento del mundo y lo siguen, con el peligro de innovar completamente. No ven con claridad que las renovaciones deben proceder de un remontarse, de un retorno al «principio»; que la expansión es una expansión del «principio». En el misto texto en que el concilio de Trento afirmaba el valor de las tradiciones, o sea de la plenitud contra un falso principio de *Scriptura sola,* partía de la idea de conservar «la pureza misma del Evangelio» (DENZINGER, 783).

Las exigencias y las razones de una renovación vienen a la vez de la pureza del principio y de la plenitud que hay que promover. El «principio» es el Evangelio, es Jesucristo. Quiere, para afianzarse,

38. *Difficultés de croire* (París, 1948), p. 230 s.; *L'Église et l'Évangile* (París, 1959), p. 348 s.; trad. castellana, *La Iglesia y el Evangelio* (Madrid, Fax).

39. *Luter in katholischer Sicht* (Bonn, 1946), p. 39 s.; *Platonismus und Prophetismus...* (Munich, 1939), p. 178.

la reforma de un cierto número de cosas que la historia ha hecho y que no traducen bien el Evangelio, si es que no le son contrarias y le son un obstáculo. Cuando más se recurre a la Biblia para formarse el pensamiento, más exigente se viene a ser en este punto. Por su parte, los hombres, al contacto con el mundo denuncian con frecuencia, en nombre de su inadaptación, ciertas formas históricas de expresión, de liturgia, de vida clerical, incluso de formulación teológica, y exigen su revisión, o la creación de nuevas formas que sean lo que reclama el Evangelio en el mundo actual.

Afortunadamente, no deja de haber hoy muchos hombres que a impulsos de un sentimiento serio de sus responsabilidades, sienten las cosas así. Entre los integristas fanáticos de la pureza del sistema que se debe mantener, y los... ¿qué?, ¿cómo llamarlos?, digamos: los partidarios de una abertura o amplitud incondicional, existe un *tertium genus:* el de los reformadores serios por su fidelidad y en la fidelidad, los que parten de la base de un verdadero resurgimiento evangélico y de una voluntad de traducir el Evangelio de Jesucristo en las formas adaptadas al tiempo en el cual nos ha sido dado ser testimonios [40].

40. Hemos citado ya (*Vraie et fausse réforme*, p. 602; trad. castellana, *Falsas y verdaderas reformas*, p. 443), invitando a hacer las transposiciones necesarias, este hermoso texto de Péguy: «...una revolución es una llamada de una tradición menos perfecta a una tradición más perfecta, una llamada de una tradición menos profunda a una tradición más plofunda, un retrotraerse dentro de la tradición, una superación en profundidad; una investigación de fuentes más profundas; en el sentido literal de la palabra, una recurrencia a las fuentes...» (*Cahiers de la Quinzaine*, 1.º de marzo de 1904: Advertencia, reproducida en las *Oeuvres complètes*, t. XII, pp. 186-192).

Catolicidad *

Este sustantivo puede designar el conjunto de países católicos: la catolicidad. Lo tomamos aquí en su sentido teológico, o sea por la propiedad o nota de la Iglesia a la cual conviene el atributo de «católica».

1. *Sentido de la palabra e historia*

Catolicidad se deriva del adjetivo «católico», trancrito del griego καθολικός, derivado asimismo del adverbio καθόλου, que significa «según el todo». *Catholicos* era usado en el paganismo; en filosofía designaba una proposición universal o el objeto de la ciencia, que es el universal (cfr. SUICER, s. v.). El latín disponía para traducir esta expresión, de las palabras *universalis, generalis, communis;* de hecho, en la Edad Media y en los manuales se da como sinónimo *universalis.* Mas, como para la palabra *ecclesia,* es la simple transcripción del griego la que ha prevalecido y que ha pasado del latín a casi todas las lenguas modernas. La noción ha conservado tal vez algo de vaguedad, pero también, sin duda, una cierta riqueza.

Aplicado a la Iglesia, el vocablo «católica» no es bíblico, al menos en su literalidad (la idea de universalismo de la religión revelada se afirma, por el contrario, muchas veces en la Biblia). Pero aparece muy pronto (san Ignacio, *Smyrn.* 8, 2; *Mart. de Policarpo*) con un doble sentido que conservará mucho tiempo y que no se ha perdido enteramente aún: por una parte el de la Iglesia verdadera y ortodoxa por oposición a las secta y a las herejías; por otra, el de la Iglesia universal, frente a las Iglesias locales (SWETE, *The Holy Catholic Church,* Londres, 1915, pp. 34-36), insiste sobre el

* Noticia publicada en la enciclopedia *Catholicisme* (París, Letouzey), t. II (1949), col. 722-725.

primer sentido; G. BARDY, *La théologie de l'Église de S. Clément de Rome à S. Irénée,* París, 1945, pp. 64-67, sobre el segundo.

Lo que parece haber sorprendido en particular a los Padres, es la maravilla de una Iglesia extendida por todas partes, llegando hasta los más lejanos confines del mundo y conservando no obstante la unidad (S. JUSTINO, *Dial.,* CXVII. S. IRENEO, *Adv. haer.,* I, X, 2; III, X, 2. BARDY, *op. cit.,* p. 185. TERTULIANO, *Adv. Jud.,* 7. S. CIPRIANO, *Epist.* LV, 24; *De unitate Ecclesiae Catholicae,* 5 [nótese este título]. BARDY, *La théol. de l'Église de S. Irénée au concile de Nicée,* París, 1947, p. 16). También la idea de catolicidad o de universalidad geográfica es frecuente en los Padres (S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catéch.,* XVIII, 23; *P. G.* XXXIII, 1044. S. AGUSTÍN, *Epist.,* LIII; *P. L.,* XXXIII, 195. NICETAS DE REMESIANA, *Explan. Symb.,* 10; *P. L.,* LII, 871, etc.). Es sabido el partido que supo sacar san Agustín de esta cualidad de universalidad contra la *pars Donati* (P. BATIFFOL, *Le catholicisme de S. Agustin,* París, 1920).

Pero, por más rigurosa que sea en san Agustín la insistencia sobre la universalidad, no elimina la idea de que la Iglesia católica es la «verdadera» Iglesia, la Iglesia «ortodoxa», «auténtica» (segundo sentido de la palabra). En él, como antes de él, ya en Optato y en los textos conciliares o legislativos, el vocablo *catholica* se toma como sustantivo para designar la verdadera Iglesia: se usa 240 veces entre 388 y 430 (O. ROTTMANER, *Catholica,* en *R. Bén.,* 1900, pp. 1-9).

En el fondo, hay una trabazón profunda de naturaleza entre la idea de universalidad, que incluye la de catolicidad geográfica, y la idea de «católica» en el sentido de ortodoxa o auténtica. Esta trabazón, que san Agustín ha expresado tan bien *(Securus judicat Orbis terrarum),* que se encuentra en san Vicente de Lerins (*Commonit.* II, 6) y que será elaborada con profundidad por J. A. Möhler, es la que vincula la ortodoxia de la creencia en la comunión con la totalidad del cuerpo de los pastores y de los fieles: cada fiel, dice Möhler, únicamente está al abrigo del error en el seno de la Iglesia, «sólo pensando y queriendo en el espíritu y el corazón de todos» (*Symbolique,* 37; cfr. *La unidad en la Iglesia,* 6, 27).

Los grandes doctores escolásticos serán extremadamente fieles en recoger y proponer estos dos aspectos de la noción de catolicidad. Sin descuidar ciertos aspectos de menor monta, demostrarán la catolicidad o universalidad que se realiza en la Iglesia tanto por su difusión verdaderamente universal (todos los tiempos, todos los pueblos, todas las condiciones de vida) como por la universalidad de verdad que puede reivindicar su doctrina (S. ALBERTO MAGNO, *De sacrificio Missae,* II, 9, a. IX [Borgnet, XXXVIII, 65]; *In III Sent.*

dist. XXIV, art. 6 [XXVIII, 457]. S. Tomás, *In Boet. De Trin.* q. III, art. 3; *In Symb.* art. 9, etc.).

Este legado es el que recogieron los primeros eclesiólogos, Jaime de Viterbo y Juan de Torquemada. En cambio, los apologistas del siglo XVI, excepto Suárez, no hablan de la universalidad de doctrina e insisten en la universalidad de lugar, que implica la de las personas, y también en la duración perpetua (Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme,* Gembloux, 1937, p. 212 ss.).

Esta noción de catolicidad geográfica o espacial y cuantitativa se ha comprobado que encierra ciertos inconvenientes de los cuales da testimonio el tratamiento que los apologetas le hicieron experimentar. La expansión tardía, pero incontestable, de las comuniones protestantes en el siglo XIX hicieron problemática su eficacia apologética. Asimismo, excelentes apologetas contemporáneos se encaminaron, después del padre A. de Poulpiquet, O. P., hacia la idea de una catolicidad cualitativa, que lleva consigo la eficacia espiritual de trascender todo particularismo, sea político o personal (individualismo), e incluso religioso (A. de Poulpiquet, *Essai sur la notion de catholicité,* en *R. S. Phil.,* 1909, pp. 17-36; *L'Église catholique,* París, 1923, pp. 179-186, 261-304).

2. *Teología de la catolicidad.*

La catolicidad es la propiedad de la Iglesia, gracias a la cual la realidad de multiplicidad se armoniza en ella con la realidad de la unidad. Es la ley que rige, en la Iglesia, la relación entre el múltiple y el uno. Así puede considerarse ora del lado de la multiplicidad, ora desde el ángulo de la unidad.

Considerado desde el punto de vista de la multiplicidad, la catolicidad descansa sobre la causa material de la Iglesia, a saber, la naturaleza humana. Tiene por sustancia la riqueza, la variedad indefinida de la naturaleza humana, las potencialidades indefinidas del primer Adán, que se expresan de modos distintos. Efectivamente, por una parte representan una capacidad para la fe sobrenatural (potencia obediencial, dice la teología) y, por tanto, una aptitud de la fe sobrenatural a ser para los hombres un lazo en el cual todos se unan. Por otra parte, se traducen en una infinidad de pueblos, de lenguas, de culturas, de situaciones o condiciones, de experiencias espirituales y de modos de abordar las realidades. En este aspecto, la catolicidad será la universalidad de todo lo que es del hombre en tanto que susceptible de formar un todo, de existir según el todo, de ser conducido a una unidad trascendente.

Considerada desde el punto de mira de la unidad, la catolicidad se funda en la plenitud de gracia de Cristo, constituido por Dios jefe de una humanidad nueva y aún jefe de un universo nuevo «[Dios] le ha hecho cabeza de la Iglesia entera, que es su cuerpo, la plenitud de aquel que lo acaba todo en todos» (*Ef.* 1, 22-23) ; «pues en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (*Col.* 2, 9 ; *Ef.* 3, 19) ; «el mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo» (*Ef.* 4, 10).

Cristo es constituido por Dios principio de una nueva existencia de todas las cosas ; hay en Él — y es su plenitud —, de qué salvar, curar, transfigurar y conducir a Dios para cantarle gloria ; hay en Él la totalidad de lo que existen de humano en el hombre, la totalidad de las virtualidades de la naturaleza humana y aun la totalidad del universo que está asociado al hombre por su destino. Esta catolicidad de su Cabeza es principio, para la Iglesia, de su propia catolicidad. Ésta es la capacidad universal de los principios de ser y de unidad de la Iglesia, es decir, esencialmente de la fe y de los sacramentos de la fe por los cuales la Iglesia cumple la obra de Cristo, a través del tiempo y del espacio, hasta que hayamos alcanzado la estatura perfecta de Cristo, y así y entonces — pero únicamente entonces — el hombre sea verdaderamente hecho a la imagen de Dios. La catolicidad de la Iglesia, esencialmente, es esta capacidad que tienen sus principios de unidad (o de ser), de alcanzar, de transfigurar, de salvar, de cumplir, de llevar a la unidad todo aquello que hay de humanidad en el mundo, todo lo que recibe o puede recibir en el mundo una animación humana, la impronta y el movimiento de esta criatura única entre las otras que, hecha a imagen de Dios, es «re-creada» en la de Cristo. Como se ve, esta catolicidad de Cristo y de la Iglesia, si se la considera en todas sus dimensiones, engloba lo que se podría llamar su «cosmismo». No en vano habla san Pablo del *panta,* en neutro (*Ef.* 1, 10 ; *Col.* 1, 10). Véase CONGAR, *Chrétiens désunis,* París, 1937, cap. II.

Se ve también como la catolicidad, si tiene dos fundamentos, es una. Encuentra en la naturaleza humana por una parte, y en la plenitud de Cristo por otra, la posibilidad de su existencia, es decir su fundamento. En sí misma, es el carácter o la propiedad que tiene la Iglesia de ser al mismo tiempo rigurosamente una e indefinidamente diversa ; de ser una multiplicidad en la unidad, proclamando su unidad, o una unidad rica de una infinidad de expresiones y de realizaciones. La catolicidad hace que las partes y lo diverso sean según el todo, y que el todo sea uno, pero de una unidad no de probreza sino de plenitud.

En este concepto, se dirá que la catolicidad es una propiedad a

la vez actual y virtual de la Iglesia. Como capacidad universal de los principios de unidad de la Iglesia, se la puede llamar ya actualmente dada, como la unidad es actualmente dada, y dada después de Pentecostés, ya en posibilidad de ser efectuada o actualizada más completamente. Es siempre actual en la Iglesia, porque ésta posee siempre, en sus principios de ser, una capacidad universal ; y también porque siempre, en ella, la multiplicidad ya regulada según el todo y el todo se abre al múltiplo. Fácilmente se echa de ver que esto es mucho más profundo que el plano de la cantidad. Pero está todavía en proceso de actualización, en el sentido de que estos principios de unidad no han encontrado aún la plenitud de sus aplicaciones y expresiones posibles, y por consiguiente, que la multiplicidad, en sí misma, no ha dicho todo lo que podía decir. Por esto, el programa de la catolicidad está abierto a todas las posibilidades apostólicas o misioneras y sólo podrá considerarse cumplido cuando toda la sustancia del primer Adán haya pasado a la del segundo, o si se quiere, como dice la oración que sigue a la cuarta profecía del sábado santo, *ut in Abrahae filios et in israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo*. Hay aquí un programa esencialmente misional o apostólico, que es el de la catolicidad, al par que un programa de respeto de culturas, espiritualidades, nacionalidades, lenguas, liturgias : en una palabra, de toda la diversidad que acepta ser «según el todo» (CONGAR, *loc. cit.,* CH. BOURGEOIS, *L'Appel des races au Catholicisme,* en *Xaveriana,* ener. y oct. 1933; J. PINSK, *Die Kirche Christi als Kirche der Völker,* Paderborn, 1935). Por esto hablamos nosotros de dos fundamentos. La catolicidad no se funda únicamente en la plenitud de Cristo, sino también en aquella plenitud virtual, de todo lo que Él recibió en herencia. (*Sal.* 2, 8 ; *Hebr.* 1, 2). No recibe ella solamente de arriba, de Cristo, sino también de abajo, de los hombres y de los pueblos en quienes Cristo se realiza o «se plenifica» ; (esta traducción de *Ef.,* 1, 23, justificada exegéticamente por Armitage Robinson, es adoptada por la encíclica *Mystici Corporis*). Que los dos fundamentos convergen en la unidad, se demostrará al desarrollar una teología de Cristo, causa final y medida de la creación, no llevando en vano el título por el cual se denominó a sí mismo el «Hijo del hombre».

El agente de realización de este programa no puede ser otro, en unión con el cuerpo apostólico, que el Espíritu Santo, el Espíritu de Pentecostés, que es asimismo el Espíriu de Cristo : aquel que viniendo sobre «cada uno» de los Apóstoles «reunidos» en la unidad del amor, ha hecho desde entonces que la Iglesia hablara todas las lenguas, y fuera un solo corazón y una sola alma. El Espíritu Santo es quien apropia a las personas las infinitas riquezas que están

en Cristo; es Él quien, único y soberano, está presente y activo en todos, insinuándose en lo íntimo de las almas y empujándolas a obrar a cada una según sus dones y su medida, pero también a todas y cada una «según el todo», en la comunión del todo, *ut partes,* dice Cayetano (comentario a la II-II, q. XXXIX, art. 1, cuestión del cisma; aquí es donde Cayetano basa los caminos en la admirable teología de la comunión católica de un J. A. Möhler).

Además de las publicaciones mencionadas en el artículo: A. GÖPFERT, *Die Katholizität. Eine dogmengeschichtliche Studie,* Wurtzburgo, 1876. A. SÖDER, *Der Begriff der Katholizität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt,* Wurtzburgo, 1881. H. POURREAU, en *D. T. C.*, II, 1999-2012. H. LECLERCQ, en *D. A. C. L.*, II, 2624-2639. G. THILS, *op. cit., La notion de catholicité dans la théologie moderne,* en *Ephem. theol.*, Lovaina, 1936, pp. 5-37. *R. S. Phil,* octubre 1928. *American Ecclesiastical Review,* febrero 1948.

En el aspecto apologético, véanse, además, todos los manuales del cardenal DECHAMPS, *Oeuvres,* I, pp. 203 ss.

Unidad de la humanidad y vocación de los pueblos*

A diferencia de los temas que se han tratado durante los primeros días de esta sesión, que proceden ora de la observación, ora de la disciplina positiva, geografía, antropología, el tema que voy a tratar hoy es más bien de carácter ideológico. Importa apreciaciones de valor, y por consiguiente una cierta filosofía, un sistema de referencia. Un chino, verbigracia, se referiría sin duda a una tradición de pensamiento, teniendo su modo propio de abordar la cuestión, sus categorías y su vocabulario. Un musulmán haría lo propio. Lo mismo, un marxista. En el dominio de las ideas, el pensamiento es inseparable de los principios del pensador. No podéis esperar de mí que trate este tema de otra suerte que refiriéndome a la tradición intelectual que es la mía : judeo-cristiana y greco-latina. Creo que si se me ha invitado a mí, sacerdote, a hablar de este punto, es porque se estimaba que el cristianismo tiene algo que decir aquí y se deseaba oír una voz cristiana. De hecho, me propongo pricipalmente poner de manifiesto lo que han realizado : primero, la tradición bíblica, y segundo, el cristianismo, para desarrollar la idea de la humanidad — unidad, igualdad, fraternidad profundas de los hombres — y para dar un sentido positivo a la variedad de pueblos o de culturas en el interior de la humanidad.

LA TRADICIÓN BÍBLICA

El relato de los orígenes del Génesis une la representación del hombre con la representación de Dios : porque el hombre no solamente es creado por Dios, sino que fue creado «a imagen» de Dios. En estas condiciones, la Biblia no podía menos de afirmar y fundar

* Conferencia dada en la sesión de la UNESCO, en Nimega, el 25 de julio de 1957, sesión de estudio cuyo tema era: «Unidad humana y variedad de pueblos.» Texto publicado en *La Vie Spirituelle*. Supplément, núm. 44 (1.er trimestre 1958), 70-87.

la unidad absoluta del género humano, puesto que su afirmación más esencial es la de la unicidad de Dios. Nunca se insistirá demasiado sobre las consecuencias del monoteísmo en la Biblia: estas consecuencias se distinguen, en toda su representación del mundo y de la vida, por la exclusión radical de todo dualismo, por el optimismo relativo a la creación (¡la Biblia no es dualista!), por su amor a la vida.

Si se trata más particularmente del hombre, el monoteísmo bíblico se traduce en una afirmación de la unidad de la humanidad, más profunda que todas las divisiones o diferencias: la humanidad se divide en hombres y mujeres, mas la afirmación bíblica de la unidad llega hasta decir que la mujer procede del hombre. Cuando Yavé se propone crear a Adán, la Biblia le hace hablar así: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza» (*Gn.* 1, 26). El nombre de Adán, como nombre personal, no es más que el nombre colectivo «hombre» atribuido al primer ser humano masculino, del cual Dios forma después a la primera mujer [1]. Lo que Dios hace, al crear a Adán, es el hombre, es toda la humanidad. En la afirmación que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, hay, ciertamente, en primer lugar, una expresión de la dignidad del hombre, que le separa de los animales, su cualidad de ser espiritual y libre, capaz de ser llamado por Dios, de responderle, de entrar en comunión con Él. Pero hay también la afirmación de la unidad de la humanidad, y en consecuencia de la radical igualdad y fraternidad de todos los «hijos de Adán». Repitamos que esta afirmación y unidad debe ser considerada como una secuela y un trasunto del monoteísmo bíblico.

Según esto, la Biblia — es decir, aquí, el Antiguo Testamento — ¿da un sentido positivo a las diversidades humanas? Dos pasajes del Génesis hablan de la división de los pueblos, a saber los dos relatos que siguen sin solución de continuidad, referentes a la posteridad de Noé y a la Torre de Babel (*Gén.* 9, 18, a 11, 9) Ambos relatos se completan mutuamente, y sería traicionar en algo las intenciones de la Biblia si consideráramos la sola maldición de Babel sin la bendición dada a Noé y que renueva, tras del diluvio, la dada a Adán y Eva en medio de un mundo «muy bueno»: «Sed fecundos, multiplicaos, pululad sobre la tierra y ejerced dominio sobre ella» (*Gn.* 9, 1 y 7; cfr. 1, 28) [2].

1. «Adán» es un nombre masculino colectivo que significa: «hombre» *(homo,* no *vir).* La palabra viene del verbo *'Adam,* que significa «ser rojo». Adán fue hecho de la tierra roja.

2. Sobre la relación que hay que guardar entre ambos relatos, cfr. W. ZIMMERLI. I

La diversificación y la dispersión de los pueblos se presentan aquí como el efecto de una bendición: los enunciados del capítulo 10 del Génesis, «He aquí la descendencia de los hijos de Noé... de ellos se poblaron las islas de las naciones... de ellos se dispersaron los pueblos sobre la tierra después del diluvio» (vv. 1, 5 y 32), no son más que una continuación de los enunciados del capítulo 9: «Dios bendijo a Noé y a sus hijos, y les dijo: Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra» (vv. 1 y 7).

Pero muchas cosas que son, en tanto que creadas por Dios, un objeto de bendición, tomaron, a causa del pecado del hombre, un aspecto de castigo: así la fecundidad (por una parte *Gn.* 1, 28, por otra 3, 16), el trabajo (2, 15, y 3, 17-19), el sexo (2, 16, 23-25 y 3, 7, 16)... De igual modo, la dispersión de los hombres y la diversidad de pueblos y lenguas que devienen confusión y «distanciación : tal es el sentido del relato de la Torre de Babel (*Gn.* 11, 1-9). Pero también el sentimiento de unidad es tan notable en la Biblia, que la diversidad, si se inclina hacia una cierta posibilidad de entenderse a la recíproca, debe explicarse como una anomalía importuna: es lo que hace nuestro relato. Con todo, la anomalía no es, incluso en nuestra narración, la diversidad como tal, sino el estado de incomprensión anejo a ella, la situación de confusión en que se hallan los hombres por el hecho de su exterioridad los unos respecto de los otros, y de la dificultad creada por la diversidad de las lenguas y de las costumbres. Dificultad que, por desgracia, conocemos nosotros de sobra.

La afirmación de la unidad es, decididamente, la más fuerte [3]. Al crear al hombre, el Dios de la Biblia comprendía a la humanidad entera en su plan de gracia, que deviene un plan de salud. Ni el hecho de Babel ni la elección de un pueblo particular como pueblo de Dios, eliminaba esta trascendencia o alcance universal del plan divino: nada más elocuente, en este sentido, que la vocación de Abraham, «En ti serán bendecidas [o: se bendecirán] todas las naciones de la tierra» (*Gn.* 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4); luego, la manera como el padre de los creyentes manifiesta la conciencia que tiene de su responsabilidad universal en su solicitud de interceder por Sodoma (18, 16 ss.). Verdaderamente, la persona de Abraham es el signo de la afirmación bíblica de la unidad de la humanidad en dependencia del Dios único: a la unidad del Creador responde la unidad, no sólo de origen, sino de fin y de designio para la naturaleza humana. ¿Por qué — si no a causa de las oposiciones orgullosas de las cuales es símbolo Babel —, por qué es necesario que el lugar de la tumba de Abraham y de Sara, Hebrón, sea, en vez

3. Cfr. E. König, *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart, 1922), § 77, pp. 259-269.

de un punto de comunión y de concordia, un lugar de división y de oposición entre las tres grandes religiones monoteístas que se precian del parentesco de Abraham y le invocan como a padre: el judaísmo, el cristianismo, el islamismo? Varias veces, yendo en peregrinación a Hebrón, he experimentado este lamentable escándalo y he soñado en un futuro en que podría tenerse allí una gran sesión común junto a la «roca de donde fuimos tallados» (*Is.* 51, 1).

El Antiguo Testamento afirma principalmente la unidad. Para él, no obstante, la multiplicación de los pueblos es, ante todo, el efecto de una bendición. Pero ¿da un sentido «positivo» más preciso a esta multiplicidad? Es preciso reconocer que el Antiguo Testamento sólo atribuye vocación propia a Israel, a causa de su elección, o que la vocación de los otros pueblos, si es que la hay, y su misión desde el punto de vista providencial, aparecen como relativas a la vocación y a la historia de Israel. *Omnia propter electos:* de ahí que los elegidos no son una «Iglesia» espiritual únicamente, sino un pueblo en el sentido auténtico de la palabra; la historia providencial de todos los demás no puede darse sino en cuanto está relacionada con él. De donde la convicción de Israel de que el mundo ha sido creado para él [4], que es gobernado por Dios para él (razón del triunfo de Ciro, por ejemplo: *Is.* 45, 1-5). «Dios busca solamente el bien de la Palestina, mas, como derivación del bien que desea a la Palestina, quiere también el bien de todos los demás países» [5].

El monoteísmo, lo hemos visto ya, afirma la universalidad del plan de Dios, al par que exige su unidad. El Antiguo Testamento sólo podía ser universalista, pero era imposible que su universalismo no estuviese centrado en Israel y en Jerusalén. Lo fue en primer lugar al principio de una manera asaz material: los pueblos habían colaborado en la edificación del Templo [6]; los profetas anunciaban

4. Convicción que se espera llegará a su colmo en el judaísmo, con la idea de que el mundo únicamente existe porque existe Israel: cfr. M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (París, 1931), páginas 451, 469, 474; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (París, 1935), t. I, pp. 74 s., 107-110, 307; R. MEYER, artículo λαός, en el *Theol. Wörterbuch z. N. T.*, de Kittel, t. IV, pp. 43-49: «Das Volk als Weltzentrum... Die Völker.»

5. La *Schekinah* (la Presencia) fue dada al mundo por causa de los judíos extendidos por todas partes: J. ABELSON, *The Immanence of God in Rabbinical Literature* (Londres, 1913), p. 119.

6. Para el templo de Salomón, Hiram (*I Re.* 5, 1 s.; *II Par.* 2, 3 s.); los cedros del Líbano y el oro de Seba (*I Re.* 5, 10 s.; *II Par.* 2, 8 s.; 9, 9-28; *Sal.* 72, 8-15); sobre este carácter «cósmico» de la construcción del Templo, W. VISCHER, *Les premiers prophètes* (Neuchâtel y París, 1951), pp. 348 s., 360 s. Para el templo de Zorobabel, contribución de los fieles venidos del extranjero, y de los recursos traídos de Babilonia: cfr. *Is.* 60, 10. El último Templo fue restaurado y embellecido por Herodes el Idumeo...

su venida a Jerusalén aportando sus riquezas [7]. Luego, cuando comenzó a desglosarse la idea de un Israel verdadero que no coincidía exactamente con el Israel étnico o geográfico, la venida de los pueblos fue concebida de un modo más espiritual, que anticipa, en cierta manera, la idea cristiana de la Iglesia: muchos de estos textos son por lo demás mesiánicos, y con frecuencia miran a la consumación escatológica.

Esta doble idea de diversidad de pueblos, querida y bendecida por Dios, y con preferencia por Israel, se expresa en el texto deuteronómico del cántico de Moisés: «Cuando distribuyó el Altísimo su heredad entre las gentes, cuando dividió a los hijos de los hombres, estableció los términos de los pueblos según el número de los hijos de Dios; pues la porción propia de Yavé es su pueblo, su lote hereditario es Jacob» (*Deut.* 32, 8-9).

Las naciones se confían y cada una se somete al gobierno de un ángel, de una potencia celestial; pero Israel queda sometida directamente al gobierno de Dios (teocracia). Este texto proporcionó a los primeros pensadores cristianos el cuadro de su teología de las naciones [8].

EL CRISTIANISMO

El cristianismo no creó de una pieza el mensaje que propone sobre la unidad y las variedades humanas. Recibió la doble herencia del Antiguo Testamento y, eventualmente, no sin transformarla profundamente, las filosofías extendidas en el mundo greco-romano, en particular de la filosofía estoica.

Es un eco del Antiguo Testamento y del texto del Deuteronomio que acabo de citar lo que se lee en el discurso de san Pablo en Atenas [9]. Aunque con esta salvedad: que la distribución de los hombres en pueblos distintos se aprecia de una manera más positiva y no es, como en el judaísmo, referida a Israel: «Él hizo de

7. Cfr. *Is.* 2, 2 s. (= *Miq.* 4, 2 s.); 60, 1-16; comp. 18, 7 y 66, 18 s. Idea que se encuentra de nuevo en *Ap.* 21, 24. Esta perspectiva permitía asimismo apaciguar y como soslayar el escándalo que provocaba, en las conciencias judías, la comprobación de la prosperidad de las naciones, cuando Israel era humillado: «Mas si el siglo ha sido creado para nosotros, ¿por qué no poseemos, como heredad nuestra, ese mundo que es nuestro?»: *IV Esdras,* 6, 58; trad. castellana, en J. Bonsirven y Daniel-Rops, *La Biblia Apócrifa* (Barcelona, Eler, 1964), p. 251.

8. Véase E. Peterson, «Das Problem des Nationalismus im alten Christentum», en *Theol. Zeitsch.*, 7 (1951), pp. 81-91 (en francés: «Le problème du Nationalisme dans le christianisme des premiers siècles», en *Dieu vivant,* núm. 22 [1952], pp. 89-97).

9. Esta continuidad respecto del Antiguo Testamento se subraya en los usos neotestamentarios de ἔθνη, ἔθνος: cfr. K. L. Schmidt, en el *Theol. Wörterb, z. N. T.*, t. II, pp. 366 s.

uno todo el linaje humano para poblar toda la haz de la tierra. Él fijó las estaciones y los confines de los pueblos, para que busquen a Dios y siquiera a tientas le hallen, que no está lejos de nosotros» (*Act.* 17, 26-27).

La diversidad de pueblos se la considera aquí, primero, en el marco superior de la unidad humana ; segundo, como un efecto de la conducta providencial de Dios, cuya intención última es encaminar a los hombres hacia la búsqueda de Dios. ¿Quiere decir san Pablo que las diversas filosofías, o también la inquietud religiosa de los paganos que le empujaba a rebasar las instituciones religiosas idolátricas y politeístas, serían el fin querido por la Providencia en la historia de un mundo que supone una pluralidad de pueblos? En tal caso, tendríamos aquí, como sin duda en otros textos (creo, pongo por caso, en *Jn.* 1, 9) un apoyo escriturístico en favor de la idea de los Apologistas del siglo II y de los Padres, de las «preparaciones» del Evangelio. Habría, en el Nuevo Testamento, el principio de una historiosofía que situaría a Atenas y a Roma, junto a Jerusalén, en la economía del plan de Dios. Después, junto a Atenas y Roma, todo lo válido que un mejor conocimiento del mundo nos revela en Extremo Oriente, en India, en África... [10].

Es notorio que la filosofía estoica estaba muy extendida en el mundo romano en la época del Evangelio y de la expansión del cristianismo. Era, además, muy proselitista [11]. Ahora bien, sobre la base y en la perspectiva de una cosmología teológica, el estoicismo afirmaba la unidad del género humano y la igualdad de todos los hombres. Había desarrollado el sentimiento, ya preconizado por los cínicos, de ser ciudadano del mundo, y la idea de una subordinación de los Estados particulares a la Ciudad sin fronteras donde reina la Ley [12]. El estoicismo, tanto por su impotencia como por su potencia ilustra muy bien esto que comprueba la historia : los mo-

10. La idea de «preparación evangélica» la rechaza evidentemente el protestantismo radical de K. Barth (Zwinglio y Lutero eran menos exclusivos), pero Pío XII la sostiene en su encíclica *Evangelii Praecones* del 2 de junio de 1951, §§ 58-62 (*AAS.* 43 [1951]; traducción castellana, en *Anuario Petrus* [Pío XII] 5, 1951 [Barcelona, Estela, 1959], pp. 75-85).

11. G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins* (3.ª ed. París, 1884), t. II, p. 125.

12. Me refiero a H. Greeven, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum* (*Ntl. Forsch.* III, 4) (Gütersloh, 1935); El. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa* (*Philologus Suppl.* t. 28, H. 3) (Leipzig, 1936); M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Beuegung,* 2 vols. (Gotinga, 1948).

La originalidad de san Pablo con respecto al estoicismo, incluso en aquellos pasajes donde las semejanzas podrían parecer más notables, fue demostrada por Greeven y por Bertil *Gärtner,* en el discurso de Atenas, *The Areopagus speech and Natural Revelation* (*Acta Sem. Neotes. Upsal.,* 21) (Upsala, 1955).

vimientos de ideas obran por su mística. Por más influyente que fuese sobre muchos espíritus nobles, hasta sobre las capas populares, e incluso a pesar de haber llegado a estar muy cerca del trono con Séneca, más aún con Marco Aurelio, el estoicismo no llegó a cambiar la sociedad, a penetrar y sacudir las conciencias, como lo hizo el cristianismo.

¿Cuál ha sido la aportación, qué queda de la posición del cristianismo, por lo que se refiere a nuestra doble pregunta, unidad de la humanidad, sentido de las variedades humanas? Voy a tratar de exponerlo en dos ensayos sucesivos que miran respectivamente a la imagen de Dios (del Dios cristiano) y al hecho de Cristo.

1.° Herederos del monoteísmo judío, los cristianos sabían perfectamente, en un sentido nuevo, que Dios es Padre. En el vocabulario del Nuevo Testamento, *Theos,* Dios, significa Padre [13], fuente o principio, no sólo de toda la creación y de toda providencia, sino de la plenitud de la Divinidad, que existe misteriosamente personalizada en tres: en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que comparten en una comunión y una igualdad perfecta, la misma naturaleza divina.

Ahora bien, si existe un principio que domina todo el Evangelio, es que la conducta con respecto al prójimo (y a sí mismo también) es sólo una aplicación y una consecuencia de la actitud religiosa tomada para con Dios. Es, con todo rigor, que el segundo mandamiento es parecido al primero. La teología cristiana se convierte muy exactamente en antropología. Por esto, sin duda, el mártir Teófilo de Antioquía, argumentaba así con un antagonista pagano: «Si tú me dices: Muéstrame a tu Dios, yo te diré: Muéstrame a tu hombre, y yo te mostraré a mi Dios» [14]. La vida cristiana, que no es una solución ya hecha y consumada, sino un esfuerzo de conversión renovado sin cesar, implica una revisión y un volver a tomar todas las relaciones, todas las conexiones y actividades que tejen la trama de nuestra condición humana a la luz y bajo el imperativo de la relación soberana: criatura-Dios único, hombre-Dios Padre. Siendo esto así, todos los hombres constituyen para mí una imagen de Dios, un encuentro con Dios y, al menos en posibilidad, un hijo de Dios por gracia, amado de Dios tanto como lo soy yo mismo. Y amado por lo que él es, tal cual es, cada cual en la condición en que ha sido

13. K. Rahner, «Theos im Neuen Testament», en *Schriften zur Theologie,* t. I (Einsiedeln, 1954, pp. 91-167; trad. castellana, «Theos en el Nuevo Testamento», en *Escritos de Teología,* t. I, (Madrid, Taurus, 1961).

14. *A. Autólico,* I, 2 (*PG* t. 6, col. 1025; trad. castellana, en *Padres Apologistas Griegos* [Madrid, BAC, 1954], pp. 768-769). La idea de Teófilo es que el hombre ve a Dios o no le ve, habida cuenta de sus disposiciones interiores.

colocado y que, en esta perspectiva, tiene valor de vocación. De suerte que todas las diversidades — hombre y mujer, patrono y obrero, griego, judío o bárbaro — son a la vez sobrepasadas y consagradas: sobrepasadas, en tanto que según la relación vertical con Dios, que muda todas las perspectivas, todo es igualmente santo; consagradas, en cuanto que las diferencias son queridas por Dios y deben respetarse por mí no menos que por cada uno de los hombres, como condicionando su vocación propia. ¡Qué programa!

Se podrían traducir los mismos extremos en términos de imagen de Dios. Efectivamente, los cristianos son los herederos del monoteísmo judío. Mas el Nuevo Testamento les ha traído la revelación de la Santísima Trinidad, o sea del misterio de las Tres Personas-un solo Dios. Desde entonces, la idea fundamental del hombre hecho a imagen de Dios debía tener nuevos desenvolvimientos. Se les halla sistematizados, para lo que aquí nos interesa, sobre todo en los pensadores orientales: Padres griegos, filósofos religiosos o teólogos ortodoxos modernos, rusos especialmente [15]. Pienso, por ejemplo, en Vladimir Soloviev, que centra su filosofía cristiana en la idea de unipluralidad o de unitotalidad, o en la idea, a veces presentada de una manera un poco romántica y vaga, pero tan profunda, de *Sobornost,* en los teólogos rusos. Varios autores rusos indicaron, como traducción posible de *Sobornost: togetherness;* pero agregaban con razón que toda traducción depauperaba la idea demasiado rica de *Sobornost.*

Se trata, en realidad, de esta estructura del hombre hecho a imagen de Dios, y vuelto a crear a imagen de la de Cristo. Es preciso todo el esfuerzo de la vida cristiana para realizar verdaderamente la semejanza entre la una y la otra. En esta trayectoria, la comunión con todos los otros, y también con todo lo que Dios creó de bueno, es como una exigencia, una necesidad incoercible al mismo tiempo que una tendencia y una posibilidad. Existe una ontología original del hombre cristiano, y de la misma Iglesia, que es una ontología de comunión virtualmente universal. El hombre cristiano y la Iglesia son hechos «según el todo», son «católicos» por voca-

15. Para Soloviev, cfr. D. STREMOOUKHOFF, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique* (París, 1935). Doctrina de la *Sobornost'* en sus relaciones con la antropología; B. ZENKOWSKY, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche* (Stuttgart, 1951), pp. 30-48 (parcialmente traducido en *Dieu vivant,* núm. 27 [1956], pp. 91-104); Y. CONGAR, «La personne et la liberté humaines dans l'antropologie orientale», en *Recherches et Débats,* núm. 1 (mayo 1952), pp. 99-111, incluido en *Chrétiens en dialogue* (París, Cerf, 1964), pp. 273-288; trad. castellana, *Cristianos en diálogo* (Barcelona, Estela, en prensa). Compruébese J. LECLERCQ, «*Catholica Unitas*», en *La Communion des Saints (Cahiers de la Vie Spirituelle)* (París, 1945), pp. 38 s.

ción y por las exigencias, como por las posibilidades de su modo de ser espiritual.

Inútil subrayar los puntos de contacto que tales perspectivas tienen con las investigaciones filosóficas actuales sobre la persona humana, como realizándose solamente en y por su comunión en un todo transpersonal [16]. Esto ya nos permite pensar que estos temas de la antropología cristiana pueden no permanecer confinados en el orden espiritual, o también sobrenatural, de la Iglesia. La síntesis, la utopía, si se quiere, del padre Teilhard de Chardin es, en su género, otro signo del posible valor filosófico o científico de estos temas. Situándose en el ámbito de la evolución, el padre Teilhard ve que las etapas sucesivas se preparan y se realizan en el curso de los tiempos: subiendo de la materia a la vida, de la vida al pensamiento y al hombre. Ahora bien, se podría captar, en los hechos y las tendencias actuales de la humanidad, un esfuerzo por realizar una unidad más vasta, de dimensiones mundiales : planetización, dice el padre Teilhard, (que sobresale en crear vocablos evocadores). Mas este deseo de ambición de unidad más amplia, añade él, no es un deseo de personalización más alta. Habría una especie de llamamiento natural a lo que es dado por gracia, según la fe cristiana, en el cuerpo místico, o de comunión, de Jesucristo.

Tomemos todo esto, si queremos, como un bello «mito», en el sentido de Jorge Sorel — es decir, una idea grande, expresada con cierta imagen bella y que orienta dinámicamente la ardiente búsqueda de los hombres —, este mito de una realización del hombre por una comunión con la humanidad desplegada en la multiplicidad y diversidad de las realizaciones distintas de la humanidad. No citaré expresiones patrísticas o teológicas, sino una expresión poética, en extremo profunda, debida a Tennyson, cuya estatua me agradaba saludar a causa precisamente de esto, en Trinity College, en Cambridge :

Man as yet being made, and ere the crowing Afe of ages,
Shall not aeon after aeon pass and touch him into shape?
All about him shadow still, but, while the races flower and fad,
Prophet-eyes may catch a glory slowly gaining on the shade,
Till the peoples all are one, and all their voices blend in choric
Hallelujah to the Maker 'It is finish'd. Man is made'! [17].

16. Véase, entre otros, a J. Mouroux, *Le sens chrétien de l'homme* (París, 1946), pp. 119 s.; trad. castellana, *Sentido cristiano del hombre* (Madrid, Studium).

17. «El hombre está aún en vías de formación. Antes que llegue la culminación de los siglos todos. / Los tiempos se suceden y transcurren, modelando progresivamente su rostro. / Todavía está él envuelto en sombras. Pero, mientras en el jardín de los pue-

Sí, en tanto que los hombres no son más que «uno» — por supresión de su multiplicidad y de sus diversidades, sino por una comunión de cada uno con todos — el hombre es incompleto en cada uno de nosotros. Parece que a medida que nos elevamos en la escala de los seres, un viviente sólo es él mismo por la unión de elementos muy diferenciados. Si se hiende una piedra, se obtienen dos piedras, cada una de las cuales es completa en su naturaleza de piedra; si seccionamos un gusano de tierra, tenemos dos gusanos completos. Pero, los vivientes superiores únicamente son ellos mismos por una sinfonía de partes diferenciadas. No apliquemos esto solamente a la estructura física del hombre. Tiene necesidad de amor, de consorcio con los otros hombres, en una palabra, de comunión, tanto como de aire y de pan, como lo demuestran tantos estudios de psicología de las profundidades por una parte, y de criminología por otra (y cualquiera que sin ser un criminal, ha sido encarcelado o exilado alguna que otra vez, sabe que se ha destruido en él al hombre, al aislarle de sus semejantes). Teológicamente, esta estructura filantrópica y social del hombre se refiere a su naturaleza de ser hecho a imagen de Dios. En Dios, una única naturaleza se comunica a tres Personas, las cuales sólo existen como tales, como relativas la una de la otra. El hombre está llamado a realizar la plenitud de su naturaleza, que es común a una indefinidad de individuos, en la comunión con los otros hombres.

2.° El hecho de Cristo ha aportado otros datos aún a la conciencia cristiana de la unidad y de las diversidades humanas. En el fondo, lo que hemos hallado hasta aquí interesa más bien a la unidad de la humanidad. Mas la doctrina cristológica del Nuevo Testamento ha introducido en el cristianismo ideas nuevas y positivas, interesando el sentido de las diversidades humanas. Cristo aparecía, en efecto, en la fe de los Apóstoles, a través de la cual nosotros alcanzamos a tocar su misterio, como quien es el principio y el fin de la historia espiritual de la humanidad: Alfa y Omega, dice san Juan (*Apoc.* 18; 21, 6, 22, 13). Desde el punto de vista espiritual, es para la humanidad a la vez un nuevo punto de partida o un principio de renovación, y el término o la medida de toda su historia.

Principio de renovación o nuevo punto de partida. Es uno de los

blos, las flores se abren y se marchitan, / una visión gloriosa emerge lentamente de la penumbra para los ojos que saben leer en ella: / Es la de los pueblos que vienen a ser UNO, y el coro de sus voces unánimes. / Cantando, como un Aleluya, a Aquel que hace todas las cosas: ¡La obra está concluida, el Hombre está hecho!» (The Making of Man», en *The Death of Oenone and other Poems,* 1892).

valores de la misteriosa expresión «Hijo del hombre», por la cual Jesús se ha designado a sí mismo con preferencia. «Hijo del hombre», como «Hijo de Adán», no tiene otro sentido, en el aspecto filológico, que precisar la aplicación de la palabra colectiva a un individuo. En el contexto mesiánico, el vocablo expresa de una manera paliada, las ideas judías acerca del Mesías como hombre perfecto preexistente, debiendo llegar a ser el origen de una humanidad y de un mundo renovados. Es el hombre nuevo, principio de la restauración mesiánica [18]. Este aspecto de la expresión «Hijo del hombre» lo toma san Pablo bajo una forma un poco distinta en su noción de «nuevo Adán» [19]. Como el «primer Adán» es origen de toda la humanidad terrestre, Cristo, «segundo y último Adán», es el origen de una humanidad viva de vida eterna, celeste, de una humanidad reconciliada, restaurada, llamada a la victoria sobre el pecado que divide y opone, y finalmente, por la resurrección de los cuerpos, sobre la misma muerte.

En las epístolas a los Colosenses y a los Efesios, san Pablo presenta el plan de Dios como restauración de la creación bajo un nuevo jefe, Cristo. En esta «recapitulación», Cristo desempeña el papel de principio y de fin, que san Pablo llega a expresar en términos de «plenitud», «pléroma». Como principio, Cristo «llena» todas las cosas. Mas como fin, en lo sucesivo, de la historia espiritual del mundo, es llenado, Dios le ha dado ser llenado por todo aquello de que ha sido Él constituido Salvador y Jefe (*Ef.* 1, 23). En este sentido la Iglesia deviene su «plenitud». Con este concepto, escribe el padre Benoit, la plenitud toma el aspecto de un acabamiento que se realiza paulatinamente hasta el día fijado, en que habrá alcanzado, en Cristo, la «talla adulta», del «hombre perfecto». Cristo «llena» el mundo nuevo al tomar posesión de él, por su influencia «re-creadora» de extensión cósmica, pero también «es llenado» por este mundo en la medida en que se va progresivamente completando, acabando en su plenitud total por el crecimiento de la Iglesia y del mundo que ella lleva consigo en Cristo [20].

18. Véase, en la inmensa literatura sobre la cuestión, a J. JEREMÍAS, *Jesus als Weltvollender* (Gütersloh, 1930), pp. 53 s. A. FEUILLET, en *Revue Biblique,* 56 (1959) pp. 65-69. Los cristianos saben que Jesucristo preexiste «en la forma de Dios» (*Flp.* 2, 6).

19. Ver E. TOBAC, «Le Christ Nouvel Adam dans la théologie de saint Paul», en *Rev. Hist. ecclés.*, 21 (1925), pp. 249-260; J. JEREMÍAS, art. Ἀδάμ, en el *Theol. Wörterb. z. N. T.*, t. I, pp. 141-144.

20. Sin ir, en este sentido, hasta la exégesis (por cierto interesante) de J. Arm. ROBINSON, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (2.ª ed. Londres, 1904) nos solidarizamos con P. BENOIT, «Corps, Tête et Plérôme dans les Épîtres de la Captivité», en *Revue Biblique*, 63 (1956), pp. 5-44, incluido en *Exégèse et Théologie* (París, Cerf, 1961), t. II, pp. 107-153; trad. castellana, *Exégesis y Teología* (Barcelona, Estela, en preparación);

Así, la diversidad de los hombres tiene, si está ordenada a su fin espiritual en Cristo, el valor positivo de realizar un crecimiento, y finalmente una plenitud. De suerte que el plan de Dios, según el Nuevo Testamento, podría expresarse en esta fórmula: del uno al uno, por el múltiple.

Indudablemente, el Nuevo Testamento sólo se interesa en el destino «espiritual» del mundo. Propone a todas luces una idea de ese destino que, siendo sumamente real para los creyentes, no deja de ser, sin embargo, un bello «mito» (en el sentido que he dicho) para los otros. Como punto de partida, una fuente única — Adán, Cristo — de acuerdo con el monoteísmo absoluto de la Biblia. Todo el proceso histórico se desarrolla bajo el signo de una multiplicación y de una diversificación: «Creced, multiplicaos, llenad la tierra»; «a unos se les ha dado ser tal o tal, a los otros ser...» (cfr. *Rom.* 12, 4 ss.; *Ef.* 4, 11 s.; *I Cor.* 12, 12 ss.). Pero se trata de una multiplicación y de una diversificación terminadas por la unidad, en consonancia, repito, con el monoteísmo, que debe dominarlo todo tanto en el término como en el principio: «Para nosotros no hay más que un Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también» [21]. Sólo que esta unidad final no debe ser una unidad de pobreza, por soledad, sino una unidad de riqueza, por colaboración con el mismo fin último, y comunión en los bienes, los unos respecto de los otros. El ideal es el de la unidad, pero no de una uniformidad. Se ha dicho del cosmopolitismo estoico que estaba concebido de manera *individualistisch-weltbürgerlich*. Es que se partía de un ideal de «sabio», de realización totalmente personal. El cristianismo parte de un ideal de servicio mutuo, bajo la influencia de una relación en la cual todos los hombres, por diferentes que sean, se encuentran por relación con el Padre de todos, que está en los cielos: aspira a buscar una comunión de amor y de servicio entre seres diferentes. Su ideal lo constituye una unidad de comunión, de una sinfonía que, reconociendo las diferencias de ricos y pobres, fuertes y débiles, judíos y griegos, intelectuales y manuales, etc., no se resuelve ni a tener estas diferencias cual si no existiesen, aceptando la uniformidad, ni a tomarlas por principio último de unidad, necesariamente parcial, constituyendo Iglesias puramente nacionales o sociedades de clase, sino que quiere constituir una unidad más alta y más rica con sus mismas diferencias, haciéndolas cooperar,

cfr. sobre todo p. 42 (*Exégèse et Théologie*, t. II, pp. 150-151), de la que tomamos la cita.

21. *I Cor.* 8, 6. Seguiríamos gustosos la exégesis del P. F.-M. SAGNARD, en *Ephem. Theol. Lovanien.*, 26 (1950), pp. 54-58.

según lo que ellas son, para construir esta unidad de plenitud. Las fórmulas del Nuevo Testamento vendrían en legión para ilustrar todo esto [22]. He aquí una sola, que es no de san Pablo, sino de san Juan (11, 50-52) : «Es preciso que uno solo muera por el pueblo [uno como punto de partida] para congregar en uno [la unidad terminal] a los hijos de Dios dispersos.» Como escribe E. Stauffer, la Iglesia del Nuevo Testamento no es *weder Nationalkirche* (particularismo) *noch Weltkirche* (universalismo uniforme) *sondern Völkerkirche* (Iglesia hecha de pueblos) [23]. Como signo y anuncio de esto fue la Iglesia sellada, el día de Pentecostés, por el milagro de las lenguas, la única Palabra de Dios, *Logos Theou* (¡monoteísmo!), llegando a cada pueblo en su propia lengua : así cada pueblo tiene que dar igualmente una respuesta, que sea, por la fe («una sola fe» : *Ef.* 4, 5), un consentimiento dado a la unidad, «en su lengua propia».

No sería difícil encontrar enunciados correspondientes, ora en los Padres de la Iglesia, ora en los filósofos contemporáneos. Se me ocurre pensar, en los Padres, por ejemplo, en el tema de Adán roto en pedazos, disperso, y luego reunido en Cristo [24], o aun en diversas expresiones de una teología de la catolicidad. Los Padres abundan en la idea de un cuerpo que ejerce una única vida en la pluralidad de miembros y de funciones [25]. Una gran cantidad de símbolos expresan esta variedad de dones y de situaciones, de los pueblos y de las culturas : la túnica multicolor que Jacob había dado a José [26], la multitud de animales puros e impuros, barajados en el lienzo de la visión de Pedro en Joppe [27], el milagro de las lenguas, cuando Pentecostés [28]. Sabemos que, así como los santos encarnan

22. Véase Et. Stauffer, *art.* εἷς, en el *Theol. Wörterb. z. N. T.*, t. II, pp. 437-440.

23. Fórmulas de Stauffer, p. 440; comp. p. 439: «Da ist nichts von dem individualistisch-weltbürgerlichen Geist der Spätantike, aber auch nichts von dem Imperialismus des Jerusalemer Judenchristentums.»

24. San Agustín, *In Ioann.*, *tr.* IX, 14, y X, 11-12 (*PL* t. 35, col. 1465 y 1470); *En. in Ps.*, 95, n. 15 (37, 1236); véanse otros autores citados en H. de Lubac, *Catholicisme* (París, 1938), pp. 10-11 y 300-301; trad. castellana, *Catolicismo* (Barcelona, Estela, 1963), pp. 24-25 y 276-277. Añádase Orígenes, *Frag. in Oseam* (*PG* t. 13, col. 828).

25. Véase, por ejemplo, san Agustín, *Sermo* 267, 4 (*PL* 38, 1231): *...officia diversa sunt, vita communis... In aliis sanctis facit miracula, in aliis sanctis loquitur veritatem...; De Trinitate*, XV, 19, 34 (42, 1084); san Juan Crisóstomo, *In Ioam.*, hom. 65, 1 (*PG* 59, 361-363): «Quien vive en Roma mira a los indios como a sus propios miembros...» Y cfr. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Études de Théologie historique* (2.ª ed., 1936; 3.ª, 1951).

26. San Cipriano, *De Cathol. Eccl. unitate*, c. 7 (Hartel, p. 216). San Bernardo, *Apología*, c. 3, n. 5 y 6.

27. *Act.* 10, 11-12. Cfr. san Agustín, *En. in Ps.* 30 (*PL* 36, 242); 98 (37, 1261); 103, 2 (37, 1359).

28. El tema de la Iglesia que habla todas las lenguas es muy frecuente: cfr. Hurter, *SS. Patrum Opusc. sel.*, t. 27, p. 187; M. Comeau, *Saint Augustin, exégète du IV Évan-*

uno la humildad, o la pobreza del Señor, otro su celo, otro su sabiduría... [29], así los pueblos, las lenguas y las culturas desarrollan cada uno un aspecto o virtualidad del hombre: lo que expresa para un latino el vocablo *res,* para un francés *raison,* para un inglés *sense,* para un alemán *Wesen* (reproduzco aquí los ejemplos dados por Th. Hacker [30], pero fácilmente podría completarse la lista...), no pueden decirlo sino ellos, y esto es necesario para expresar que el hombre ha logrado captar la catolicidad del ser y de la verdad...

Recientemente, escuchando la IX Sinfonía de Bruckner, admiraba cómo el autor había tratado de que todos los instrumentos tocaran sucesivamente solos, o con los otros, todo lo que podían dar de sí y aquello precisamente en lo que cada uno es insustituible. Es una sinfonía que Dios quiere oírla tocar por la humanidad y por el mundo... Desde el punto de vista espiritual, el todo de la sinfonía se llama «catolicidad» de la Iglesia, «cuerpo» de Cristo, o aún, como hemos visto, «plenitud» de Jesucristo [31].

He dicho que la filosofía conocía temas similares. Consideraba la manera con que tal o cual neotomista hace el análisis clásico de la estructura de la inteligencia humana. Ésta tiene como punto de partida, abertura a todo lo que es cognoscible, un apetito de comprender todo lo que «es». Debe, sobre la base de una actitud de «consentimiento con el ser», por captaciones múltiples y parciales, tender a recomponer la aprehensión del ser [32]. En suma, se da una especie de catolicidad de la inteligencia, sobre la cual puede construirse, merced a nuevos dones de Dios, la catolicidad humana y cristiana del amor y de la comunión.

Después de todo, es normal que los filósofos y los sabios aprehendan en el plano de los efectos (la naturaleza humana y sus ma-

gile (París, 1930), p. 348. Sobre el sentido del milagro de Pentecostés, L. CERFAUX, «Le symbolisme attaché au miracle des langues», en *Ephem. Theol. Lovan.*, 13 (1936), pp. 256-259; H. DE LUBAC, *Catholicisme*, pp. 28 s.; trad. castellana, *Catolicismo*, pp. 41 s.; J. TRAVERS, «Le mystère des langues dans l'Église», en *La Maison Dieu,* n. 11, pp. 15-38.

Con referencia a lo que se ha dicho más arriba sobre el carácter, centrado sobre Israel, del universalismo judío, puede ser interesante notar que, según el testimonio de san JERÓNIMO, los judíos decían: *Sicut ante aedificationem turris fuit (Babel), quando una lingua omnes populi loquebantur ita, conversis omnibus ad cultum veri Dei, locuturos hebraice, et totum orbem Domino serviturum* (*In Sophon. III,* 9; *PL* 25, 1444).

29. Véase, por ejemplo, CASIANO, *Instituciones cenobíticas,* trad. de D. L. M. SANSEGUNDO, p. 270 (citado en *Chrétiens désunis,* [París, 1937], p. 140).

30. *Virgile, père de l'Occident,* pp. 160 s.,

31. Cfr. san JUAN CRISÓSTOMO, *In Ephes.*, c. 1, hom. 3, 2 (*PG* 62, 26); comp. *in Rom.*, hom. 24, 2 (60, 623-624), y véase MERSCH, *op. cit.*, t. I, p. 184, n. 3.

32. Véase A. FOREST, *Du consentement de l'être* (París, 1936); «La recherche philosophique», en *Revue thomiste* (mayo 1937), pp. 51-57; J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas* (París, 1945).

nifestaciones), lo que la Revelación y la teología captan y esclarecen partiendo de las causas, es decir en términos de: monoteísmo, Adán hombre a la imagen de Dios, Cristo como nuevo Adán, Cuerpo místico, etc. Los filósofos que he citado hasta aquí — Vladimir Soloviev, los neotomistas... — son filósofos cristianos, o sea, hombres que operan con recursos estrictamente racionales — en esto son filósofos y pueden ganar la audiencia de otros filósofos que se mueven solamente dentro de un lenguaje racional, pero aprovechando, personalmente, como base y perspectiva o límite de su pensamiento, los datos de la fe cristiana, a la manera como un sabio trabaja, adoptando un método puramente científico, sobre una hipótesis de investigación que no está demostrada y que quizá ni siquiera es demostrable. Pero asistimos, en la época moderna, a una tendencia a resucitar temas cristianos por parte de filósofos personalmente emancipados de la fe, a una trasposición puramente natural o profana de temas cristianos, a una suerte de «reanimación» del cristianismo por las filosofías y la ciencia, en fin, a un reanudar el viejo propósito de la unidad del cristianismo, sobre el plinto de la sola razón. Con la evocación de este fenómeno quisiera poner fin a esta conferencia. Esto nos demostrará, si es preciso, el valor «racional» universal de las nociones que he propuesto partiendo de la Revelación o de la Tradición judeo-cristiana, que es la mía.

El fenómeno es bastante general. Entra dentro de un movimiento de conjunto caracterizado por una laicización de las ambiciones y del programa cristiano a partir del siglo XVI, y sobre todo a fines del siglo XVII. Así, se pasa de la *caritas* a la *humanitas* (el abate de Saint-Pierre creará la palabra «beneficencia») [33]. La Reforma tuvo por consecuencia la ruptura de la unidad espiritual del Occidente; siguieron luego las guerras de religión en Francia, la guerra de los Treinta Años en Alemania: la consecuencia de estas divisiones y de estas guerras destructoras fue, en los espíritus, la convicción de que las religiones dividen, que son incapaces de unir a los hombres. Era, pues, necesario, por una parte, crear un estatuto de tolerancia mutua entre las religiones, y buscar, por otra, un principio de unidad entre los hombres en la naturaleza y la razón. Esta convicción anima, en particular, el esfuerzo tan decisivo desde el punto de vista de la revolución ideológica de los años 1680 y siguientes, de Benito Spinoza [34]. El antiguo programa cristiano de

33. Véase M. FUERTH, *Caritas und Humilitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens* (Stuttgart, 1933).

34. En cuanto a Spinoza, ver COUCHOUD, DELBOS, y P. HAZARD, *op. cit., infra,* t. III, p. 65 s. Idéntico fenómeno en Inglaterra, donde la idea de tolerancia se impone al terminar las luchas del período de Commonwealth: véase, verbigracia, sobre Herbert de Cherbury,

construir el Cuerpo de Cristo, Templo de Dios, se lo apropiaron luego las Sociedades del Pensamiento y la Francmasonería sobre una base racionalista (el mito de: ¡Construir el Templo!). Los filósofos, en particular en Alemania, adoptan de nuevo el programa escatológico del cristianismo, gracias al desarrollo nuevo de una filosofía de la Historia (Lessing, Hegel, Marx...) [35]. Finalmente, no es imposible que un esfuerzo como el de la UNESCO siente plaza también en este proceso, comenzado hace ya tres o cuatro siglos...

Será objeto de una nueva investigación precisar en qué límites y en qué condiciones una tal ambición es legítima frente al cristianismo tradicional. O también, en qué medida puede efectivamente tener un feliz éxito: porque aquí se ofrece un problema. No quiero comprometerme en este debate. Permitidme solamente una última observación por la cual me voy tras las preocupaciones ya viejas y siempre caras: a la comprobación llena de desengaño de Spinoza, al escándalo consecutivo a la Reforma y a las guerras de religión, no habría más que una respuesta verdaderamente eficaz: la unidad de los cristianos. Que Dios bendiga todos los esfuerzos que se han hecho y siguen haciéndose para lograrla.

C. C. J. WEBB, *Studies in the Hist. of Natural Theol* (1915), pp. 334 s., y cfr. G. R. CRAGG, *From Puritanism to the Age of Reason. A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England, 1600 to 1700* (Cambridge, 1950), pp. 74, 190 s., y W. K. JORDAN, *The Development of Religious Toleration in England* (Londres, 4 vols., 1932 s.); P. HAZARD, *La Crise de la Conscience européenne (1680-1715)* (París, 1935), 3 vols.; trad. castellana, *La crisis de la conciencia europea* (Madrid, Pegaso, 1952).

Sobre el programa de unidad de la Cristiandad, tratado una vez más por los filósofos, véase ET. GILSON, «La tradition française et la Chrétienté», en *Vigile* (1931), I, pp. 55-87; *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu* (Lovaina y París. 1952); trad. castellana, *La metamorfosis de la ciudad de Dios* (Buenos Aires, Troquel).

35. Véase sobre este punto J. TAUBES, *Studien z. Gesch. und System der abendländischen Eschatologie* (Berna, 1947). (Disertación más bien programática; a pesar de la amplitud del tema y lo vago u oscuro de la expresión, no deja de tener cierto valor sugestivo); H. KESTING, «Utopie und Eschatologie. Zukunfterwartungen in der Geschichtsphilos. des 19. Jahrh.», en *Archiv f. Rechts-u. Sozialphilos.*, 41 (1954-1955), pp. 202-230). Cito a Marx. Es evidente que el marxismo representa el más grande esfuerzo que se ha hecho jamás, así como también el primero que puede llamarse total, consecuente y científico, para que el mundo pudiera llegar a su finalidad de reconciliación y de unidad fuera de Dios, en la negación y rechazo positivo, metódico y absoluto de toda creencia en Dios.

Apostolicidad *

Como la unidad, la catolicidad y la santidad, la apostolicidad es a la vez una propiedad y una nota de la Iglesia. Como propiedad, califica a la Iglesia misma ; como nota, la «notifica» y permite discernir en ella a la verdadera Iglesia.

1. *La apostolicidad como propiedad de la Iglesia*

Para comprender en toda su hondura la apostolicidad, es necesario hacerse conscientes de tres grandes verdades que, más que en un texto particular, se hallan como formando parte de la trama y la substancia viva de toda la revelación :

A) Toda la revelación, y de una manera más amplia, toda la historia de la humanidad, está centrada sobre el «hecho único» de Jesucristo, de la encarnación redentora del Hijo de Dios, y de la salvación realizada de una vez para siempre por Él en el misterio único de su Pasión-resurrección-ascensión. La salvación es el don del Padre hecho a los hombres una vez por todas en Jesucristo (cfr. O. CULLMAN [prot.], *Christus und die Zeit*, Zollikon-Zurich, 1946).

B) Toda la economía divina, de que da testimonio la Biblia, va de una promesa a su cumplimiento, de un germen a la revelación total de lo que contiene, a través de todo un desenvolvimiento. La obra total de Dios va de un «génesis» a un «apocalipsis». El *credo* va del *unum Deum* a la vida eterna de todos nosotros con Dios y en Dios. Esta vida eterna no es más que el cumplimiento total y

* Noticia aparecida en la enciclopedia *Catholicisme* (Letouzey, París), t. I (1948), col. 728-730.

el descubrimiento o revelación del germen a su imagen. Todo el pueblo de Dios, el antiguo Israel y la Iglesia, que es el nuevo y verdadero Israel, no es sino el desenvolvimiento del primer llamamiento, de la promesa hecha a Abraham, de la alianza contraída con él, de la fe por medio de la cual respondió él. Véase al respecto, entre otras, la oración que sigue a la cuarta profecía en el antiguo oficio del sábado santo.

C) La obra de Dios entre los hombres se realiza de una manera divina y a la vez humana. Es el mismo Dios quien obra : la Iglesia es la creación del Espíritu Santo. Los antiguos teólogos juntaban en un solo artículo *Spiritum Sanctum* y *unam, sanctam, Ecclesiam catholicam;* esto significaba para ellos : *Credo in Spiritum Sanctum unientem et sanctificantem Ecclesiam.* La Iglesia es la realidad de Pentecostés que se desarrolla y se comunica hasta los últimos confines de la tierra. Mas Dios no ha hablado, de hecho, a los hombres ni salvado a los hombres por una operación inmediata, puramente divina, directa, estrictamente individual y secreta en el alma de cada uno de ellos. Se ha revelado a los hombres y les ha traído su salvación, tratándolos humanamente, socialmente, según el modo que les conviene : encarnándose, luego asociándose algunos hombres para la salud e ilumanicación de los demás (cfr. CONGAR, *Cristianos desunidos,* c. II). Al propio tiempo que la Iglesia es obra del Espíritu Santo, lo es también de los Apóstoles. Éstos y aquélla recibieron el encargo, la misión, después de la ascensión del Señor, de realizar la obra de Jesucristo, y en su discurso después de la cena (que podríamos llamar más bien el discurso de su amor apostólico), Jesucristo anuncia la venida del Espíritu Santo, que Él mismo enviará (c. 14-16) y de sus Apóstoles (c. 17). Su testimonio dado (cfr. *Jn.* 15, 26-27 ; *Act.* 5, 32) constituirá la Iglesia. Cristo subido a los cielos, realiza «su» obra en la Iglesia al enviar «su» Espíritu y «sus» Apóstoles. Lo que aquél cumplió en lo interior, éstos lo cumplieron exteriormente. Pero los dos realizan de consuno la misma obra que es la constitución de la Iglesia, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo.

De forma que, como ella es, por el interior y la gracia, el desenvolvimiento, en el tiempo y el espacio, del don de Pentecostés, la Iglesia es también en el exterior y como cuerpo visible, el desenvolvimiento de los «doce». Como Israel, pueblo de Dios, no es más que el despliegue de los doce hijos de Jacob, padres de las doce tribus, la Iglesia, nuevo Israel, verdadero y definitivo pueblo de Dios, no es sino el despliegue de los doce Apóstoles. El mismo Jesús hizo un parangón entre la elección de los «doce» Apóstoles y las doce tribus

de Israel: *Mt.* 19, 28; *Lc.* 22, 30. También Santiago, escribiendo a la Iglesia, se endereza «a las doce tribus que están en la dispersión» (1, 1), y san Juan, «descubriendo» en el Apocalipsis, el fin y la consumación de toda la obra de Dios en la Jerusalén celeste, escribe: «Tiene una ancha y alta muralla, con doce puertas; en estas puertas hay doce ángeles y nombres inscritos, los de las doce tribus de los hijos de Israel... La muralla de la ciudad tiene doce piedras fundamentales, sobre las cuales hay doce nombres, los de los doce apóstoles del Cordero» (*Apoc.* 21, 12-14). Compárese, para este sentido del lugar que ocupan los Apóstoles, san IRENEO, *Adv. Haer.*, IV, 21, 3; J. LÉCUYER, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ,* París, 1956, pp. 314 s., 333 s.

Vista así, en esta proyección, la apostolocidad de la Iglesia es el hombre que toma «su misma unidad», cuando se considera a ésta como desarrollándose en el tiempo y realizándose merced a una sucesión de hombres. Traduce la identidad de la obra y del ministerio de la Iglesia con la obra y el ministerio de los Apóstoles, que proceden a su vez de la obra y del ministerio de Jesucristo: «Como mi Padre me ha enviado, así yo os envío» (*Jn.* 20, 21; cfr. 17, 18; *Lc.* 22, 29-30); «Los Apóstoles nos han sido enviados como mensajeros de la buena nueva por el Señor Jesucristo. Jesucristo ha sido enviado por Dios, y los Apóstoles vienen de Cristo: estas dos cosas se derivan en este orden de la voluntad de Dios» (CLEMENTE DE ROMA, *Cor.* 42, 1-2); «Nosotros seguimos esta regla que la Iglesia ha recibido de los Apóstoles, los Apóstoles de Cristo y Cristo de Dios» (TERTULIANO, *Praescr.,* 38).

Lo que constituye en profundidad la apostolicidad de la Iglesia es, pues, la identidad de misión entre la Iglesia presente y los Apóstoles; luego, *positis ponendis,* entre los Apóstoles y Cristo, el primero y verdadero «enviado» de Dios. El triple poder de gobierno, de sacerdocio y de magisterio, que comúnmente se distingue en la Iglesia, aparece por lo que es, realmente «el mismo» que la autoridad, el sacerdocio y el magisterio de los Apóstoles, procediendo, finalmente de Cristo, el cual es constituido por su unción, rey, sacerdote y profeta, camino, verdad y vida. Los actos ministeriales de la jerarquía son los actos mismos del apostolado de los «doce» y proceden de los actos de la mesianidad de Jesús; la enseñanza que brinda, los sacramentos que celebra son los misterios mismos que enseñaron y celebraron los Apóstoles; las expresiones de san Pablo: *una fides, unum baptisma... unum corpus,* tienen que tomarse en toda la fuerza que encierran las palabras.

Esto sentado, toda la técnica teológica de los conceptos de apostolicidad o de sucesión apostólica encontrará aquí su lugar propio.

Se la buscará en todos los tratados de teología, algunos de los cuales cito especialmente en la bibliografía.

En la perspectiva que acabamos de bosquejar, la Iglesia aparece, por la misma razón, apostólica en el sentido de la apostolicidad, y apostólica en el sentido del apostolado, del celo misionero. Porque como Jesucristo «vino al mundo», la Iglesia «es enviada al mundo» (*Jn.* 17, 18) y debe dar testimonio desde Jerusalén en toda la Judea, en la Samaria y hasta los últimos confines de la tierra (*Act.* 1, 8). Si, desde los orígenes hasta Jesucristo todo se concentra progresivamente en Él, que es el centro de la Historia, a partir de Jesucristo todo se comunica y se expande hasta que su cuerpo haya logrado su estatura perfecta. Enviada al mundo, la Iglesia de los Apóstoles es esencialmente «misionera» (cfr. O. CULLMANN, *op. cit.*, pp. 99-103 y CONGAR, *Rythmes de l'Église et du monde*, en *Vie intellectuelle*, abril de 1946). En la época moderna, el adjetivo «apostólico» es a menudo empleado en el sentido de celo misionero: cfr. L. M. DEWAILLY, *Note sur l'histoire de l'adjectif Apostolique*, en *Mélanges de Science relig.*, 1948, pp. 141-152; H. HOLSTEIN, *L'évolution du mot «apostolique» au cours de l'histoire de l'Église*, en *L'Apostolat (Probl. de la Religieuse d'aujord'hui)*, París, ed. Du Cerf, 1957, pp. 41-62.

2. *La apostolicidad como nota*

La apostolicidad es, como nota, el conjunto de caracteres «sin solución de continuidad hasta los Apóstoles», en los cuales puede reconocerse, entre otros cuerpos religiosos, a la verdadera Iglesia. Los teólogos han distinguido en ella, a partir del siglo XVI, tres elementos, según que la apostolicidad se verifique en los orígenes o en la fundación, en la doctrina, en la sucesión de los pastores. Este último elemento recobra la noción de sucesión apostólica con sus dos componentes, la ordenación válida y la misión auténtica.

Las exigencias y el carácter complejo de una prueba de la apostolicidad por el origen y sobre todo por la doctrina, han llevado a un cierto número de teólogos, especialmente desde el siglo XVIII hasta hoy, a tratar de la apostolicidad como de una nota negativa de la que faltan los disidentes, más que como una nota positivamente establecida en pro de la Iglesia católica; o también a poner de relieve la prueba por la sucesión y más singularmente, por la sucesión romana. Algunos han ido acentuando cada vez más, en la apostolicidad de sucesión, la misión legítima condicionada y garantizada por la comunión con la Sede romana (así Perrone, Mazzella, Brugère), o han

venido a desarrollar, en la apologética de la Iglesia, la *via primatus* con preferencia a la *via notarum* (Dieckmann, de Guibert).

En torno al concilio Vaticano I, se desarrolló, en fin, una apologética de la Iglesia como si fuera en sí misma una cosa inexplicable naturalmente, un milagro: *...ob chatolicum unitatem invictamque stabilitatem...* (DENZ.-BANN., 1794). La apostolicidad, es decir la continuidad y la estabilidad de doctrina y de sucesión, considerada ésta todavía con preferencia en el papado, se la trata entonces como un milagro que apela, en favor de la Iglesia, a la intervención y, por tanto, a la autoridad del mismo Dios.

BIBLIOGRAFÍA

FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi,* 1887, t. XIV, XV.

BAINVEL, en *D. T. C.,* t. I, col. 1618-1624, y *De Ecclesia,* pp. 72-81.

A. DE POULPIQUET, *L'Église catholique,* París, 1923, pp. 219-270.

MONS. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia.*

G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme,* Gembloux, 1927, pp. 255-286.

CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné,* t. I, París, 1941, pp. 642-688.

Inspiración de las Escrituras canónicas y apostolicidad de la Iglesia*

El padre Karl Rahner posee el arte de plantear los problemas clásicos de telogía de una manera que parece que los renueva. Esto lo debe al don que tiene de comprender las visiones de conjunto, a su poder de síntesis. Se debe asimismo a un esfuerzo de reflexión de tipo filosófico, quiero decir en torno a los conceptos o nociones en litigio.

Adoptando este método ha vuelto a considerar, desde hace ya unos años, la noción de inspiración escriturística [1]. Cuanto a esta noción en sí misma, dice estar de acuerdo sustancialmente con el P. Benoît, a quien debemos las exposiciones francesas más satisfactorias, en las cuales se conjuga la solidez de los análisis tomistas con la experiencia del exégeta [2]. No es necesario que haya «dictado» para que se dé verdaderamente inspiración. La causalidad divina no es ni del tipo ni del rango de las causalidades humanas. Puede, dejando desenvolver — mejor: haciendo desenvolver — a las actividades humanas según su plena historicidad y su plena libertad, moverlas y disponerlas de tal forma que, finalmente, «Dios tiene verdaderamente la responsabilidad» de tal o cual escrito. La noción antigua y escolástica de *auctor* constituye aquí una buena clave [3]. El *auctor*

* Nota aparecida en la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 45 (1961), pp. 32-42.

1. *Ueber die Schriftinspiration* (*Quaestiones Disputatae,* 1) (Innsbruck, 1958): continuación de un artículo publicado en *Zeitsch. f. kath. Theol.,* 78 (1956), pp. 137-168. Véase ya A. M. Durarle, en *Rev. Sc. ph. th.,* 43 (1959), pp. 106-108.

2. Véase *La Prophétie* (*Summa Theol.,* II^{a} II^{ae}, qq. 171-179) (París, 1947), pp. 277-353; «L'Inspiration», en *Initiation biblique,* ed. Tricot y Robert (2.ª ed., París, 1954), pp. 6-45; trad. castellana, *Iniciación bíblica, introducción al estudio de las Sagradas Escrituras* (Méjico, Jus).

3. Ver un cierto número de textos conciliares y patrísticos en A. Bea, «Deus auctor Sacrae Scripturae. Herkunft und Bedeutung der Formel», en *Angelicum,* 20 (1943), pp. 16-

es aquel que tiene la responsabilidad de una cosa, puesto que se halla en su origen primero y decisivo.

El P. K. Rahner rebasa este análisis en cierta manera formal de la noción de inspiración. Con demasiada frecuencia se queda uno ahí, dice él. Ahora bien, es preciso considerar la inspiración, no en sí misma, sino esencial e históricamente: «esta» inspiración responde a un cierto designio de Dios, el designio de constituirse un pueblo que sea su pueblo, un designio que guarda una relación absoluta y cabal con la institución de la Iglesia. Sabemos ya que esta Iglesia es beneficiaria de una promesa de infalibilidad. ¿Habrá habido para ella dos principios de infalibilidad: uno en las Escrituras y uno en la Iglesia? ¿No se les puede reducir a la unidad? Sí, cree el P. Karl Rahner, en nombre de la unidad del designio o plan de Dios. Y he aquí la tesis que sostiene:

La Iglesia es la realidad primeramente querida por Dios. Como no está concebida de una manera intemporal, sino que aparece en la Historia, la voluntad de Dios que la funda en un momento del tiempo tiene un efecto muy particular en este momento de sus orígenes. Este acto de fundación compromete a Dios de una manera distinta de lo que le compromete la simple conservación en su tipo de la Iglesia ya fundada; porque la conservación, que responde a la vida histórica de la Iglesia, sólo supone una asistencia de suyo negativa. La Escritura pertenece al momento de la fundación, exactamente como los sacramentos, el primado de Pedro, y, agrega el P. Rahner, la tradición oral, interpretativa de la Escritura. «Dios quiere y realiza la Escritura en una predefinición formal que arranca de la historia de salvación y de la escatología, como momento constitutivo de la fundación de la Iglesia, porque Él quiere y realiza — y en la medida en que quiere y realiza — esta Iglesia de los orígenes, precisamente de esta manera» [4].

La originalidad de la posición del P. K. Rahner estriba en ver la inspiración de la Escritura y el reconocimiento de su canonicidad como realidades «eclesiológicas». Y porque ciertos escritos son elementos que integran el cumplimiento viviente de la Iglesia tomada no en un momento cualquiera de su historia, sino en el momento de su nacimiento y constitución, tales escritos son «inspirados», y en cuanto

31. En la misma revista, pp. 32-52. G. M. PERRELLA, «La nozione dell'ispirazione scritturale secondo i primitivi documenti cristiani».

4. «Gott will und bewirkt die Schrift in formaler Prädefinition heilsgeschichtlicher und eschatologischer Art als konstitutives Moment der Stiftung der Urkirche, weil und insofern er diese Urkirche auf genau diese Weise will und bewirkt» (p. 63; comp. p. 58).

son conocidos según este papel y este valor, son «reconocidos» inspirados [5].

Si se trata del Antiguo Testamento, el P. K. Rahner rechaza la idea, sostenida por ciertos teólogos o apologistas católicos, de una infalibilidad de la Sinagoga para reconocer el carácter inspirado de ciertos escritos [6]; según él, el Antiguo Testamento sólo está verdaderamente constituido en su canonicidad con relación a la fundación de la Iglesia; su tipo de inspiración y de canonicidad es eclesiológico, como los escritos evangélicos o apostólicos.

El P. Rahner estima que su postura tiene la ventaja de situar perfectamente el uno en relación con el otro, es decir el Magisterio y la Escritura: el primero no suprime al segundo y ambos se completan mutuamente. El Magisterio es facultad de interpretar infaliblemente la Escritura; su infalibilidad está en continuidad con la infalibilidad de esta intervención absoluta de Dios al principio; su valor tiende al hecho de que lo que se estableció entonces es una revelación definitiva y total.

De hecho, si el sentido católico de las cosas consiste en «unir» Escritura, Iglesia y Tradición, hay que reconocer que la actitud del P. Rahner es profundamente católica. La Reforma une, también estrechamente, Iglesia y Escritura, con un lazo de total subordinación de aquélla a ésta. Según esto, la Escritura es rigurosamente constitutiva para la Iglesia; la acción del Espíritu Santo tiene por condición la referencia y la conformidad con la Escritura, al mismo tiempo que opera la exactitud de esta referencia. En el P. Rahner, el lazo entre Iglesia y Escritura es también ontológico, mas es visto desde la Iglesia, es interior a la Iglesia. Lo que Dios quiere ante todo, aquello cuya realización desea ante todas las cosas, es la Iglesia. Las Escrituras no son sino un elemento determinante interno, procurado por Dios que quiere a la Iglesia «así» determinada.

Esta posición, formulada como lo ha hecho el P. Rahner, es nueva, pero pueden encontrarse, según creo, puntos de contacto con ciertos teólogos del siglo XVI. Por ejemplo, en Juan Driedo, quien escribe, en su *De ecclesiasticis Scripturis et Dogmatibus* publicado

5. «Diese Offenbarung geschieht einfach dadurch, dass die betreffende Schrift als echter Wesensvollzug der Urkirche entsteht» (p. 74). «Die vom Geist erfüllte Kirche erfasst in "Konnaturalität" etwas unter Schriften als das ihr Wesensgemässe. Ist es dann noch gleichzeitig "apostolisch" das heisst ein Stück des Lebensvollzugs der *Urkirche* als solcher und als solches erfasst, dann ist es unter der in unserer Theorie gemachten Voraussetzung *eo ipso* inspiriert und als solches reflex erkannt...» (p. 75).

6. Sería interesante averiguar qué es lo que pensaron los Padres al respecto. Véase, por ejemplo, ORÍGENES, *In 1 Cor.*, hom. 73, ed. JENKINS, en *Journ of Theol. St.*, 10 (1909), p. 41. Para el siglo XVI y en adelante, cfr. L. BRUGÈRE. *De Ecclesia Christi* (2.ª ed., París, 1878), App. II, p. 353, s.

en 1533: *Eadem vero quodammodo et aequalis, quia utrobique est unus et idem Spiritus loquens et docens. Unde et scriptura nihil aliud est, quam testimonium ipsius Ecclesiae, scriptum ex Spiritu Sancto, testificantis et loquentis* [7].

Pero Driedo cuidaba muy bien de precisar la cualidad diferente que atribuía a la Iglesia, según que se designe por esta palabra la *Ecclesia quae nunc est,* o bien, la *Ecclesia universalis,* que comprende todos los tiempos, inclusive los de la revelación o aun la *Ecclesia primitiva,* la de los Apóstoles [8]. Se hallan aclaraciones análogas, hechas en beneficio de la Iglesia del tiempo de los Apóstoles, en muchos teólogos de la Edad Media o del siglo XVI [9].

* * *

Estamos fundamentalmente de acuerdo, en cuanto a la sustancia, con el P. K. Rahner, por considerar la Escritura como un elemento de la parte formal y constitutiva de la Iglesia, querida y procurada como tal por Dios. La Escritura es a la vez interior a la Iglesia y normativa para la Iglesia. Sin prejuicio de la Tradición no escri-

7. Lib. II, c. 3 (ed. Lovaina. 1556), fol. 61, v. Se consultará con fruto a J. L. MURPHY, *The Nottion of Tradition in John Driedo* (Milwaukee, 1959).

8. *Ibid.*, fol. 58 r AB: *Tametsi idem sit Spiritus in omnibus credentibus, non tamen in omnibus eadem gratiarum distributio, aequale donum intelligendi ac interpretandi scripturas. Quod Apostolis est datum, non omnibus credentibus datur... Petrus, Paulus, coeterique Apostoli (de quibus dicit Scriptura: Annuntiaverunt opera Dei, et facta eius intellexerunt), in scripturis propheticis et doctrinis Christi intelligendis magis fuerunt illuminati quam nunc sunt Papa, Episcopi, Apostolorum successores, et forsitam quam omnia quae nunc sunt membra in Ecclesia christiana...*; fol. 61 r D-61 v A: *Concedimus itaque maiorem esse aucthoritatem Scripturae sacrae, quam ecclesiae quae nunc est in terris, in se considerata, non habita videlicet consideratione ad priores ecclesias, ex quibus una cum ista, quae iam est, constituitur tota ecclesia catholica, successione temporum continuata, sicut tempus, quod nunc est (...). Quod si velimus ecclesiam intelligere universalem, quodammodo maior est ecclesiae docentis, quam scripturae loquentis authoritas, et quodammodo eadem atque aequalis...*; Lib. IV, c. 4, fol. 239 r D-239 v A: *Nam doctrina fidei praesentis ecclesiae intelligimus esse doctrinam illius ecclesiae, quae spiritu fidei continuata est praecedentibus Christi ecclesiis, usque ad primitivam Apostolorum ecclesiam, quae in docentis et tradendis christianae fidei mysteriis atque doctrinis maioris erat authoritatis, quam ecclesia quae nunc est, et id quidem propter Apostolos, qui illius ecclesiae columnae, testimonium de his quae viderant, perhibere poterant (...). Et idcirco, quamvis ecclesia quae nunc est, in remittendis et retinendis peccatis, in sacramentis caeterisque mysteriis Christi dispensandis, et in ecclesiastica potestate a Christo semel ecclesiae data, sit aequalis authoritatis cum Apostolorum ecclesia... ecclesia tamen privata propter collegium Apostolorum, ad tradendam novam fidei nostrae doctrinam maioris est gratiae, maiorisque authoritatis, quam ecclesia quae nunc est...*

9. Francisco de VITORIA, uniéndose a Driedo, escribía: *Ecclesia (capiendo Ecclesiam pro congregatione praesenti) non habet potestatem determinandi nisi ex scriptura..., habet suas regulas ex Scriptura sacra et ex his quae derivanta sunt ad nos ex Apostolis et factis Christi* (*Comm. in IIam IIae*, q. I, a. 10: ed. BELTRÁN DE HEREDIA [Salamanca, 1932],

ta y del Magisterio, es la regla interna de la Iglesia [10]. El interés más grande de la presentación del P. Rahner consiste justamente en unir estas tres realidades.

Sin embargo, nos hubiera gustado que hubiese sido mejor valorizado el papel desempeñado por los Apóstoles. Porque, en el interior de la Iglesia, aun de la Iglesia primitiva, son «ellos», es su cualidad de Apóstoles, quienes constituyen la razón formal propia del carácter inspirado, normativo, de sus escritos, decisiones y actos. Ahora bien, esto nos parece muy poco subrayado y por lo mismo falto de importancia en el P. Rahner : los Apóstoles están en cierta manera desdibujados o diluidos en la indistinción de la categoría de *Urkirche*. Fácil será darse cuenta por las siguientes citas, en donde lo entrecomillado es nuestro :

La Escritura es *Selbstdarstellung des Glaubens «der Kirche», schriftliche Konkretisierung dessen, was, «die Urkirche» glaubte und, was glauben, sie sich selbst konstituierte* (p. 56).

«Die Kirche...» bildet die Schrift (p. 57).

Die Schrift ist die kanonische Darstellung der Lehre «der Urkirche», sie wird als Akt der verbindlich lehrenden Urkirche (p. 79).

Unfehlbares Lehramt «der Urkirche» ist die Fähigkeit der Bildung der Schrift (p. 80).

Así el sujeto propio de la Escritura normativa está siempre indicado como si fuera directamente la Iglesia : la Iglesia primitiva, *die Urkirche,* o sea, la Iglesia en el momento en que Dios la constituía interiormente normalizada por las Escrituras. Mas, ¿por qué no decir : los Apóstoles? El P. K. Rahner honesta ciertamente el papel decisivo de éstos, pero reduciéndolo, como a su sujeto, a la *Urkirche.* Reduce asimismo a ésta el papel, parejamente decisivo, de los profetas. Al hacer esto, interioriza totalmente en la Iglesia sus causas generadoras instrumentales humanas. Esto da una gran unidad a la construcción de los datos en cuestión, pero ello deja en la penumbra un aspecto importante de la misión de los profetas y de los

p. 55). DURANDO DE SAN PORCIANO había escrito, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, n. 8-9: *Credimus Scripturam esse inspiratam quia Ecclesia, quae regitur a Spiritu Sancto, hoc approbat... Hoc autem quod dictum est de approbatione Scripturae per Ecclesiam, intelligitur solum de Ecclesia quae fuit tempore Apostolorum...* (citado por J. BEUMER, en *Scholastik,* 25 (1950), p. 53, n. 60). Véase también el Excursus C de nuestra obra *La Tradition et les traditions, Essai historique* (Fayard, 1960); trad. castellana, *La Tradición y las tradiciones* (San Sebastián, Dinor, 1964).

10. Así hablamos sobre el particular en *Vrai et fausse réforme dans l'Église* (*Unam Sanctam,* 20) (París, 1950), pp. 489-497; trad. castellana, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953), pp. 354-370.

Apóstoles [11]. Se muestra a la Iglesia hecha, y hecha sin cesar, por una presencia apostólica y profética que la «informa» ; se desprende con menos claridad el aspecto según el cual fue engendrada una vez, históricamente, por una influencia exterior y anterior a ella.

Existe, en efecto, una especie de dialéctica de las relaciones entre la causa eficiente de una sociedad y su forma. La autoridad es a la vez causa eficiente y parte formal. Es causa eficiente, bien en el acto de fundación o de creación, bien en la medida en que ejerce desde fuera una acción unificadora y motriz. Ella es parte formal de una sociedad en cuanto que ella organiza, la estructura y la anima con vistas a unas operaciones que constituyen la vida de esta sociedad. Si se trata del pueblo de Dios, los profetas y los Apóstoles son los hombres escogidos para llevar y transmitir el influjo o la moción por los cuales Dios se suscita y se forma un pueblo que sea suyo. En primer lugar, el influjo o la moción de la Revelación [12]. Llevando y transmitiendo el influjo de Dios, elevados por este influjo a las operaciones sobrenaturales aptas para hacer de los hombres carnales un pueblo de Dios, los Apóstoles y los profetas son causa eficiente instrumental de la Iglesia. Pero, a la manera con que, en la generación humana, el espermatozoide es primero principio activo llevando el influjo del generador, y luego deviene parte integrante que informa y organiza al viviente engendrado, así los profetas y los Apóstoles portadores de la moción por la cual Dios se constituye un pueblo, son primero causa eficiente instrumental y luego en condiciones diferentes para éstos y para aquéllos, son parte formal, interiormente determinante y organizadora, del pueblo de Dios. La piedra de fundación (cfr. *Ef.* 2, 20 ; *Apoc.* 21, 24) es a la vez anterior al edificio y parte de él.

Los profetas son, con los Apóstoles, parte formal de la Iglesia por las determinaciones de valores especulativos y prácticos cuyo conjunto forma la Revelación, y, por tanto, la *fides quae creditur,* que da a la Iglesia su forma esencial de existencia. Los Apóstoles lo son por demás merced a los poderes pastorales de sacerdocio, de

11. Decimos «profetas» y «Apóstoles» para designar a los autores del A. y del N. T. Esta acepción figura ya en el Canon de Muratori, 1, 79-80 (C. KIRCH, *Enchiridion Fontium Historiae ecclesiasticae antiquae* [Barcelona, Herder] n. 162); se halla ya en los Padres (por ejemplo en san LEÓN, *Ep.* 124, 8: *PL* 54, 1067 D). Santo TOMÁS DE AQUINO trata de la inspiración en un tratado *De prophetia*, y llama «profetas» a los autores del A. T. (cfr. *Summ. theol.*, I, q. 1, a. 8, ad 2).

12. Santo Tomás considera la comunicación de *Sacra doctrina,* que empieza por la revelación hecha a los profetas y a los Apóstoles, como una moción: cfr. «*Traditio* und *Sacra doctrina* bei Thomas v. Aquin», en *Kirche und Ueberlieferung,* Festg. J. R. Geiselmann, ed. por J. BETZ y H. FRIES (Friburgo, 1960), pp. 170-210.

enseñanza y de gobierno espiritual, que derivan de ellos a los ministerios jerárquicos.

Puede considerarse la Escritura como la forma o la determinación normativa interna de la Iglesia, en concurrencia con los sacramentos y los otros elementos estructurantes. Es lo que hace el padre K. Rahner. Pero puede también — y aun se debe — considerarla ante todo como el resultado de esta moción recibida del exterior, por la cual los profetas y los Apóstoles son los instrumentos de la causa eficiente soberana del pueblo de Dios. En esta proyección se enlazan los valores profundamente bíblicos que la presentación del P. Rahner nos parece poner de relieve en demasía, sino difuminar completamente: la «elección» de estas «personas singulares» y plenamente históricas que fueron Moisés, Isaías, Pedro, Juan, Pablo, etc.; su «misión», que es otro nombre, más bíblico, del influjo de que hemos hablado; la «personalidad carismática» que Dios formó en ellos, para responder a esta misión, puesto que toda misión arguye una cierta tarea provista de los medios necesarios para cumplirla; en fin, la «autoridad apostólica (profética)» que reciben del hecho de esta elección, de esta misión y de los dones correspondientes.

Todos estos elementos están muy bien subrayados por los testimonios del cristianismo antiguo, no menos que por la gran tradición teológica. Echemos sobre ellos una mirada rápida.

La elección de ciertas personas singulares. — En la presentación del P. Rahner éstas quedan un poco diluidas en el gran sujeto colectivo que es la Iglesia (primitiva). El escalonamiento histórico de las intervenciones revelantes y de las mociones de inspiración se encuentra demasiado recogido en el momento *Urkirche*. No se hace notar lo suficiente el cometido que desempeñó, en una economía de amplitud universal, la elección de ciertos individuos — ¡pensemos en Pablo! — elevados por Dios a un grado de intimidad privilegiado. Ahora bien, el plan de Dios es tal. Aspira sin cesar a comunicar a «un gran número», πολλοί es decir, virtualmente y con la intención, a «todos» algo que ha sido confiado a un elegido o a un pequeño número de elegidos. Cuando se trata de los Apóstoles no sabría uno ponderar lo bastante el contenido directo y personal que tuvieron con el Verbo Encarnado, la Palabra hecha carne, en su maestro, Jesucristo, que es el nuestro en la medida en que lo ha sido antes personalmente de ellos. Porque no conocemos plenamente a Dios sino en Jesucristo («Felipe, quien me ve a mí, ve a mi Padre», *Jn.* 14, 9), y conocemos a Jesucristo a través del conocimiento y la inteligencia que tuvieron de Él los Apóstoles [13]. Ellos son «la escuela

13. Cfr. H.-M. FÉRET, *Connaissance biblique de Dieu* (París, 1955).

de Jesucristo», como dice Tertuliano: *Quis nunc medullan scripturarum magis nosset, quam ipsa Christi schola? Quos et sibi discipulus Dominus adoptavit omnia utique edocendos et nobis magistros adordinavit, omnia utique... docturos* [14]. San Ireneo, por su parte, no cesa de mostrar a la Iglesia como formada a partir de los Apóstoles, para la recepción y la conservación de lo que ellos nos han transmitido: *Ecclesia omnis per universum orbem... accepit ab apostolis traditionem...* [15].

En esta elección de personas singulares para ser los generadores humanos del pueblo de Dios en la historia, los profetas deben situarse en su lugar. Hay una parte de verdad en la idea del P. Rahner (pp. 59-62), según la cual el Antiguo Testamento sólo fue constituido plenamente como Escritura cuando el Canon se detuvo, en el momento en que Dios funda la Iglesia con una Escritura como forma de su fe. Los Padres, san Ireneo en particular, afirmaron que los Apóstoles enseñaron «toda» la Escritura, de la que explicaron el sentido cristológico. Mas esto concierne sobre todo a la inteligencia de la Escritura. El Antiguo Testamento era Escritura inspirada ya por los Apóstoles y por Jesús; era antes de Jesús. Hay un único pueblo de Dios; la Iglesia es este pueblo «bajo la Nueva y definitiva Disposición», pero este pueblo comenzó antes de ella. Sucesiva y progresivamente ha recibido sus primeros principios constitutivos por la elección personal de Abraham, de Moisés, de David, de cada uno de los profetas.

La misión. — Las primeras generaciones cristianas vieron a la Iglesia constituida al término de una especie de cascada de misiones: el Padre, el Principio sin principio envía al Hijo, el cual envía a su vez a los Apóstoles, a que funden las Iglesias [16]. Los Apóstoles transmiten lo que han recibido de Cristo [17]. Así, repitásmolo, se les puede ver y considerar su «tradición» (objetiva) como principio

14. TERTULIANO, *Scorpiace*, 12 (OEHLER, I, p. 172, l. 5-8).

15. S. IRENEO, *A. H.*, II, 9, 1 (*PG* 7, 734; HARVEY, 1, 272). Y *passim*.

16. Es el esquema joánico: *Jn.* 17, 18; 20, 19-21, pero también *I Jn.* 1, 1-3: a la cascada de misión corresponde una cascada de amor (13, 34; 15, 9; 17, 18 y 26), de conocimiento (10, 14-15), de gloria (13, 31; 15, 8; 17, 1-6, 8, 10). Pero este esquema se encuentra también en san Pablo (*Rom.* 1, 3-6), en san Lucas (22, 29 y 31-32). Es el esquema de CLEMENTE, *Cor.*, 42, 1-2, de TERTULIANO, *Praescr.*, 21, 4 y 37, 1, *quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit;* se le encuentra también equivalentemente en *Ireneo* (cfr. B. REYNDERS, «Paradosis...», en *Rech. Th. anc. méd.*, 5 (1933), pp. 178-179). Este esquema, tomado en sentido inverso, funda la mística eclesial que se encuentra en san Ignacio de Antioquía, en Ireneo, en Serapión de Antioquía (ap. EUSEBIO, *H. E.*, VI, 12, ed. SCHWARTZ, II, p. 544: «Recibimos a Pedro y a los otros Apóstoles cual si fuera el mismo Cristo»), en la *Didascalia de los Apóstoles* (II, 30: *Omnia diaconus ad episcopum referat sicut Christus ad Patrem*), etc.

17. Cfr. IRENEO, *A. H.*, II, 30, 9; III, 14, 2 (*PG* 7, 822, 915; HARVEY, I, 368 y II, 76).

formal determinante interior en la Iglesia; pero no debe dejar de reconocerse y situar otro aspecto previo: los Apóstoles son, en la línea de la causalidad eficiente, intermediarios entre Dios, Cristo y la Iglesia. Es el momento de su «misión», al cual pertenecen, en su orden, la redacción de sus escritos [18].

Después de todo, esta dualidad de aspectos se verifica, *positis ponendis*, en Cristo mismo. El Nuevo Testamento lo presenta, tanto como poseedor de poder sobre la Iglesia, como siendo el principio animador y vivificador de ella...

Personalidad carismática de los profetas y de los Apóstoles. — Las primeras generaciones cristianas atribuyeron a los Apóstoles una participación especial en el Espíritu [19]. Es ya lo que flota y se desprende de los Hechos y de las epístolas. Los Apóstoles aparecen en ellos como llenos del Espíritu y guiados por Él, teniendo en plenitud los dones que corresponden a la obra que Dios iba a cumplir «en estos tiempos que son los últimos» (*Heb.* 1, 2; *Act.* 2, 17; etc.). Los teólogos, santo Tomás de Aquino en particular [20], recogieron e integraron en su construcción este dato tradicional. Para santo Tomás cada etapa de la «economía» comienza por una revelación más excelente [21]. El conocimiento de los Apóstoles fue perfecto, dice él, de acuerdo con la tradición antigua [22]. Debiendo ser «causa agente», «doctores de la fe» para todos, recibieron los dones del Espíritu Santo, antes que los otros y con más abundancia que todos [23]. ¿Gracia de la *Urkirche*? Sí. Pero antes que nada gracia «personal de los Apóstoles».

«Su autoridad» cae de su peso y resulta de todo esto. Ellos mismos la reivindicaron, como se ve en los Hechos y en las epístolas. Jesús en el Evangelio los asimila a los profetas, y otro tanto hacen las

18. Según IRENEO, los Apóstoles escribieron sobre el orden de Dios: *A. H.*, III, 1, 1 (7, 848; HARVEY, II, p. 8) Comp. TERTULIANO: *Constituimus in primis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino est impositum* (*Adv. Marc.*, IV, 2: OEHLER, III, p. 426).

19. Véase CLEMENTE, *Cor.*, 5, 3-7; 47, 3; IGNACIO, *Eph.*, XII, 2; *Trall.*, III, 3; *Rom.*, IV, 3; POLICARPO, *Philip.*, III, 2; HERMAS, *Simil.*, IX, 25, 2.

20. Véase LEMONNYER, «Les Apôtres comme docteurs de la foi d'après S. Thomas», en *Mélanges thomistes* (Le Saulchoir, 1923), pp. 153-173.

21. *Summ theol.*, IIª, IIªᵉ, q. 174, a. 6. Comp., en cuanto a Adán, cabeza de familia de toda la humanidad, I, q. 94, a. 3.

22. S. IRENEO, *A. H.*, III, 1, 1, *de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem* (*PG* 7, 844; HARVEY, II, p. 2); comp. III, 12, 7 (901; II, p. 61); TERTULIANO, *Praescr.*, 22 y 27, 1.

23. *Per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores: Sum. Theol.*, IIª, IIªᵉ, q 1, a. 7, ad 3; *primitius et abundantius dona gratiae perceperunt, per quos derivata erant in posteros* (*in Hebr.*, c. 12, lect. 4). Cfr. también *in I Cor.*, c. 12, lect. 3; *in Rom.*, c. 8, lect. 5; Iª, IIªᵉ, q. 106, a. 4 c, etc.

primeras generaciones cristianas [24]. Gozan de una autoridad idéntica. Mejor dicho, es la autoridad de Cristo la que se honra en su magisterio [25].

Esta secuencia — elección, misión, plenitud de dones carismáticos, autoridad — funda el carácter normativo de los escritos apostólicos. Y este mismo carácter normativo, reconocido desde siempre y (al menos como principio formal) sin réplica en la Iglesia, es lo que se puede llamar la canonicidad de estos escritos. La «redacción» y la «fijación» de un Canon es un fenómeno subsiguiente (adquirido «por mayor», por decir así, hacia el año 200: fragmento de Muratori), y un fenómeno segundo. Se ha subrayado felizmente el hecho de que la historia del Canon es un capítulo de historia de los dogmas [26]. Como tantos otros dogmas, el Canon sólo fue definido en forma de «dogma», o sea de ley obligatoria en la Iglesia, en época muy tardía [27]. Su caso es muy exactamente paralelo al del número de sacramentos propiamente dichos. Asimismo existió, antes de la formulación definitiva de este «dogma», más de una lista de escritos canónicos que tenían ya cierta autoridad: el Canon de Muratori es uno de ellos. Pero el hecho más importante, el único absolutamente esencial es el reconocimiento general de la canonicidad, es decir, del valor normativo, de los escritos apostólicos [28].

24. Cfr. *Mt.* 5, 12 («los profetas que hubo antes de nosotros»); 10, 41; 13, 17; 23, 34; com. *Lc.* 11, 49; 13-34. CLEMENTE, *Cor.*, 43, 1; 44, 1-2; TERTULIANO, *Adv. Marc.*, IV, 24: *Tam enim apostolus Moyses quam apostoli prophetae, aequanda erit autoritas utriusque officium, ab uno eodem domino apostolorum et prophetarum* (CEHLER, III, p. 502).

25. *Auctoritas magistrorum* (= los Apóstoles), *immo Christi, quae magistros apostolos fecit.* TERTULIANO, *Adv. Marc.*, IV, 2 (OEHLER, III, p. 426); comp. IV, 5 (431, 9 y 16).

26. Así M.-J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament. Introduction à l'étude du N. T.*, primera parte (Études bibl.) (París, 1933); L. M. DEWAILLY, «Canon du N. T. et Hist. des dogmes», en *Vivre et Penser*, I (1941) (= *Rev. Bibl.* 50), pp. 58-93; B. BRINKMANN, «Inspiration und Kanonizität der Hl. Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche», en *Scholastik*, 33, (1958). pp. 208-233.

27. Es sabido que la primera lista oficial de valor dogmático es la del «Decreto para los Jacobitas», 4 de febrero de 1441 (DENZINGER, 706); luego, la del concilio de Trento, ses. IV (DENZ., 784) aprobada en bloque por el texto del concilio Vaticano, ses. III, cap. 2 (DENZ., 1787), que termina con una admirable definición del carácter inspirado.

28. La distinción entre canonicidad real («libro regulador», dice el P. Lagrange, *op. cit.*, pp. 44, 173, 174), y la fijación literaria del Canon está bien formulada por el P. Dewailly y por el P. Brinkmann, *art. citados.* Sobre el sentido κανών, *canonicus*, véase H. OPPEL, *Kanôn. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen, (Regula, Norma). Philologus.* Suppl. t. 30-4 (Leipzig, 1937); H. W. BEYER, *art* Κανών, en *Theol. Wörterb. z. N. T.*, t. III (1938), pp. 604-606; L. WENGER, *«Canon» in den römischen Rechtsquellen u. in den Papyri*, Sitzungsber. Akad. (Viena, 1942); «*Canon* und *Regula*», en *Zeitsch. d. Savigny-St. f. Rechtsgesch.*, 63. Kan. Abt., 32 (1943), pp. 495-506; S. KUTTNER, «Liber canonicus. A. Note on Dictatus Papae, c. 17», en *Studi Gregoriani*, t. II (Roma, 1947), pp. 387-401. La palabra «Canon» no tuvo, antes de san Atanasio, el sentido de lista o elenco de escritos reconocidos por la Iglesia como documentos de la Revelación divina.

Desde los orígenes, para la Iglesia antigua, un valor de canonicidad, o sea, un carácter normativo ha sido vinculado a todo lo que procede de los Apóstoles. Ha habido en esto una convicción de la cual no se ha hecho nunca la teoría; y es que ha sido en todo momento como algo congénito a la Iglesia: todo lo que viene de los Apóstoles, en tanto que Apóstoles, es normativo, porque viene de Dios, en virtud de la secuencia evocada antes de ahora: el Padre — Cristo — los Apóstoles. Los evangelios de Marcos y de Lucas eran admitidos en estas condiciones, por reducción de Marcos a Pedro y de Lucas a Pablo, de los cuales habían sido ellos los asociados [29]. Canonicidad y apostolicidad estaban unidas y trabadas [30].

¿Qué es lo que, de hecho, en cuanto a escritos, venía de los Apóstoles? Los escritores antiguos atribuyen a una tradición, que se remonta a los Apóstoles, la transmisión a la Iglesia de escritos apostólicos que tenían, por esta Iglesia, un carácter normativo [31]. Para ellos, no sólo el hecho de tener valor canónico estaba unido a la apostolicidad, sino también la atribución de este valor a tales o cuales escritos; y, por tanto, el Canon en su estado primero, no dogmatizado aún, era apostólico.

Dejemos aquí de lado las cuestiones a que dan lugar, ante tal convicción, las fluctuaciones harto conocidas y por otra parte tan estrechamente circunscritas, relativas a la admisión de tal o cual escrito. Siempre hay, por lo demás, oscilaciones de opinión en cuanto al origen apostólico del escrito en cuestión... Lo importante para nosotros es esto. Decir simplemente que la Escritura es la formulación escrita de la fe de «la Iglesia», inclusive de la Iglesia de los orígenes, es dejar de expresar la conciencia que esta Iglesia ha tenido de no «poseer» únicamente las Escrituras como una fórmula por escrito de su fe, sino de haberlas «recibido» de hombres escogidos por Dios, espiritualmente dotados por Dios, que recibieron misión y autoridad de Él para esto [32].

29. Cfr. IRENEO, *A. H.*, III, 1, 1 y 10, 1 y 6 (*PG* 7, 845, 872, 878; HARVEY, II, pp. 4-5, 33, 38-39; TERTULIANO, *Adv. Marc.*, IV, 2 y 5 (OEHLER, III, pp. 426-427, 431).

30. Disentiríamos aquí del P. BENOIT (*La prophétie*, pp. 296-297), para quien la apostolicidad de un escrito es sólo una condición material, completamente exterior, frente a la inspiración y el reconocimiento que la Iglesia hace de ésta, por un carisma de luz infalible. Un escrito apostólico pertenece de derecho al Canon y es, por sí mismo, normativo («regulador»: P. Lagrange). Admitimos, con el P. K. Rahner, que si se encontrara hoy un escrito del cual constara que era apostólico, tal escrito sería «regulador», como la carta de san Pablo a Filemón.

31. Véase J. RUWET, «Lecture liturgique et Livres saints du N. T.», en *Biblica*, 21, (1940), pp. 378-405: p. 392 s.

32. Comp. la crítica dirigida al P. K. Rahner por el P. VAN DER PLOEG, en una conferencia dada en Lovaina, en febrero de 1960: *Eph. Theol. Lovan.*, 36 (1960), pp. 315-317. R. F. REFOULÉ resume así la posición de Tertuliano: «Esta autoridad de las Escrituras no

Pero, repitámoslo, el P. Rahner no niega nada de esto, en modo alguno: lo incluye en su idea de acción de Dios, de modo que, en el plano de la *Urkirche,* esa idea da a la Iglesia su ley interna de fe y de práctica. No criticamos el fondo de la posición del P. Rahner; creemos, no obstante, que las fórmulas — mejor, las categorías — que él emplea, son insuficientes para «expresar» un aspecto importante de la realidad y de la conciencia eclesial. Si fuera lícito reasumir, para aplicarlo aquí, una distinción que hacían los galicanos a propósito del poder del Papa, diríamos: en la presentación del padre K. Rahner, los Apóstoles tienen una autoridad «en» la Iglesia; no se ve casi aparecer su autoridad «sobre» la Iglesia. No se halla suficientemente delineado el sujeto formal «propio» de la inspiración escriturística. Este sujeto es «la Iglesia», incluso «la Iglesia de los orígenes», sólo en un sentido indistinto. Propiamente son los profetas y los Apóstoles.

Addendum: Queda en pie una dificultad. La categoría de «apóstol» admite un uso amplio del vocablo, que podría brindar un *confirmatur* a la posición del P. Rahner. No es tampoco seguro que todos los escritos canónicos neotestamentarios tengan por autores a los Apóstoles en sentido restringido (=los doce + Pablo): ¿Santiago? ¿Judas? ¿El autor del Apocalipsis?

Existen, en efecto, en el Nuevo Testamento, algunos textos en que la palabra *apostolos* tiene un sentido lato, trabado con su valor semántico, y no debería traducirse por «apóstol» (que entraña para nosotros un sentido técnico), sino simplemente por «enviado»: cfr. *II Cor.* 8, 23; *Flp.* 2, 25; *Rom.* 16, 7; L. CERFAUX, *Pour l'histoire du titre «apostolos» dans le N. T.*, en *Rech. Sc. relig.*, 48 (1960) pp. 76-92 (p. 85). Este empleo de la palabra no interesa a nuestra cuestión. Para los otros usos, sobresalen firmes conclusiones del estudio citado por L. Cerfaux, especialmente la última, y que recomiendan tanto el método empleado como la delicadeza de un pensamiento sutil. «Apóstol» supone siempre la idea de una colación «de autoridad», matizada de cierto carácter de inmediatez referente a la fundación de la Iglesia. Ya se aplique a los doce y a aquél (Pablo) o a aquéllos (Pablo Santiago) a quienes una visión inmediata del Señor resucitado constituyó como «testigos escogidos con anterioridad» (*Act.* 10, 41), ya se aplique a algunos hombres enviados con una preocupación apostólica y que, bajo la supervisión de

les viene de la Iglesia. Ésta no les ha conferido, por su propia autoridad, un valor normativo, mas las Escrituras poseen este valor porque proceden de los Profetas o de los Apóstoles. Este origen apostólico y divino de estos escritos, se ha hecho notar muy atinadamente, es el que hace reconocer su poder regulador en la Iglesia.» Introd. al *Traité de la Prescription* (*Sources chrét.*, 46) (París, 1957), p. 54.

los Apóstoles propiamente dichos, gozaban de una autoridad de fundadores y reguladores de Iglesias. Así, ya sea mediatamente (para estos últimos), ya sea inmediatamente (para los primeros), se trata de hombres cuya acción de fundadores de Iglesias hace objeto de una misión enlazada con la de Cristo, primer enviado, y confiere una autoridad con respecto a la Iglesia. Reconocemos que todo esto se desprende sin violencia de la interpretación del P. K. Rahner, pero creemos que esta interpretación valoriza muy poco el momento de «autoridad» recibida, por lo menos mediantamente, del Señor, dada a hombres escogidos para fundar la Iglesia, y, por tanto, constituidos como hombres carismáticos «anteriormente» a esta Iglesia, con una anterioridad lógica y formal.

LAS FUNCIONES Y PODERES EN LA IGLESIA

Orden y jurisdicción en la Iglesia*

La Iglesia es la Esposa de Jesucristo, que Él se ha adquirido y unido por su sangre sobre la cruz. El Cristo elevado de la tierra primero sobre la cruz, luego glorioso en los cielos, atrae todas las cosas a Él [1], y para esto debe obrar aquí abajo. Esta atracción de Cristo y este obrar cesarán cuando «Dios será todo en todos» [2] y sea la Iglesia realizada para la eternidad en la comunidad del Padre y de su Hijo Jesucristo [3]: entonces Cristo «entregará a Dios Padre el Reino, cuando haya reducido a la nada todo principio, toda potestad y todo poder» [4].

Pero mientras esta Iglesia se halle en tiempo de construcción, o si se prefiere, en tanto dure el reclutamiento de los elegidos, es preciso que Cristo obre en la Iglesia; podemos decir, lo cual viene a ser, de hecho, lo mismo: es necesario que Cristo obre por la Iglesia; o aún: es indispensable que la Iglesia obre por el poder y la virtud de Jesucristo. Por esto Jesucristo ha dejado a su esposa como una dote el poder que Él poseía de unirse a los hombres para unirlos con el Padre y reunirlos en un solo cuerpo humano-divino [5]. Este poder espiritual legado por Cristo a su Iglesia para continuar en aquella, por ella, la obra de su redención [6] es lo que queremos estudiar ahora sucintamente.

Suelen distinguirse generalmente tres poderes en la Iglesia: el orden, la jurisdicción y el magisterio. La Iglesia participa por esto

* Aparecido en *Irenikon,* 10 (1933), pp. 22-31, 97-110, 243-252, 301-408.

1. *Jn.* 12, 32.
2. *I. Cor.* 15, 28.
3. *I Jn.* 1, 3.
4. *I Cor.* 15, 24.
5. *Haec est una quae tenet et possidet omnem sui sponsi et Domini potestatem.* S. Agustín, *De Baptismo,* IV, 1, I; *PL* 43, 155.
6. «El Pastor eterno y guardián de nuestras almas, para convertir en perenne la obra saludable de la redención, decretó edificar la Santa Iglesia...» Concilio Vaticano I, Constitución *Pastor Aeternus.* Denzinger, 1821.

en esta triple prerrogativa que reconocemos en Cristo de ser nuestro sacerdote, nuestro rey y nuesto doctor [7]. ¿No se declaró Él mismo como el camino, la verdad y la vida? [8]. Así, la Iglesia ha recibido de Él el triple poder de vivificarnos, de enseñarnos y de conducirnos. Prescindiendo, al menos, por ahora, del poder de magisterio, quisiéramos exponer someramente la teología de los poderes de orden y de jurisdicción, así como su distinción y sus relaciones. Este tema tiene su interés, según creo, sobre todo para entender de una manera más exacta toda la eclesiología.

I. EXISTENCIA; OBJETO Y DISTINCIÓN DE LOS DOS PODERES

El poder de jurisdicción

La jurisdicción es, en una sociedad, el poder de ejercer derecho *dicere jus,* de definir lo que es justo, lo que hay que hacer: y esto no sólo de una manera puramente teórica, como un profesor puede hacerlo en su cátedra o en su gabinete de trabajo, sino ejerciendo, con autoridad, el derecho de hacerse obedecer y de obligar a tener por justo lo que realmente lo es y prácticamente a obrar lo que se dice ser justo que se haga.

¿Por qué es necesario que un tal poder, esencial a toda sociedad propiamente dicha, exista también en la Iglesia? He aquí por qué. Dios ha querido que tuviéramos y realizáramos nuestra salvación en la Iglesia, es decir, socialmente y por medio de una ayuda mutua. Ser cristiano es, de por vida y en esta ayuda mutua, obrar como un miembro vivo de la Iglesia, o sea, como un miembro de Cristo, puesto que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, y es esta realidad que no es de este mundo, aunque viva en él; y en esa realidad Cristo continúa viviendo misteriosamente la vida de la humanidad y la humanidad comienza a vivir la vida de Dios. Si poseyéramos ya al descubierto la sustancia de la vida divina, no tendríamos necesidad de una enseñanza de la fe ni de esta celebración simbólica de los misterios que hacen el centro del culto cristiano: así san Juan, hablando de la Iglesia del cielo, la santa Ciudad con las doce puertas, dice: «Pero templo no vi en ella, pues el Señor Dios todopoderoso

7. Esta distinción de las tres funciones de Cristo se expresa a menudo en la teología protestante conservadora, sobre todo entre los calvinistas. A pesar de algunas oposiciones, se admite también entre los teólogos orientales: baste recordar el uso que hace de ella Vl. Soloviev.

8. *Jn.* 6, 6.

con el Cordero, era su templo. La ciudad no había menester de sol ni de luna que la iluminasen, porque la gloria de Dios la iluminaba y su lumbrera era el Cordero» [9].

La unidad de la Iglesia nacería entonces de la semejanza radiante que converge en la vida divina, y que brotaría impetuosa en cada uno de nosotros en plena luz. Pero mientras poseemos esta vida divina de una manera imperfecta, precaria, escondida, la unidad de la Iglesia debe realizarse entre hombres pecadores ignorantes, demasiado tentados de obrar sólo según su visión miope y egoísta, y poco capaces de prestar su pensamiento y su acción a las necesidades de todos. Mientras la Iglesia sea una Iglesia en marcha, que anda por la fe, no por la visión [10], y viva su vida militante, debe ser también una Iglesia enseñada, discente, una Iglesia gobernada, organizada, conducida al combate por sus jefes. Y esto es lo que parecen ignorar un tanto aquellos que, inspirándose en las ideas de Khomiakov, sólo quieren considerar a la Iglesia como un acuerdo espontáneo en la unidad de un libre amor. Un Vladimir Soloviev, en cambio, ha visto muy bien, y a menudo lo ha expresado [11], esta idea : que la necesidad de un orden jerárquico y de un gobierno de las almas está basado sobre el carácter militante de la Iglesia, sobre la obligación de organizar aquí abajo la cooperación cristiana, la unidad de la acción cristiana con miras a conquistar el cielo. Dicho de otra manera : la Iglesia no es únicamente una sociedad con Dios ; no es una sociedad puramente divina, porque «no conocemos sino en parte» [12], y Dios no está aún todo en todos. La Iglesia, siendo una sociedad humana o una autoridad humana, aunque recibida de Dios, debe regular las voluntades humanas con objeto de armonizarlas y conducirlas a una unidad en la cooperación, en la distribución de las tareas y en el ejercicio de la vida cristiana. Por esto Nuestro Señor ha enviado a los Apóstoles, y éstos no están privados ciertamente de este ejercicio de verdadero poder de gobierno espiritual.

Los textos relativos al don y al ejercicio de un poder semejante se hallan en todas las memorias. Cuando se leen con esta preocupación los escritos del Nuevo Testamento y particularmente las epístolas de san Pablo, nos admiramos al encontrar tantos y tan formales referencias. Todos los textos se refieren en definitiva al don,

9. *Ap.* 21, 22-23.
10. *II Cor.* 5, 7.
11. Vl. SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle* (Ed. Stock), pp. 36, 105, 119, 129, 302; trad. castellana, *Rusia y la Iglesia Universal* (Madrid, EPESA, 1947).
12. *I Cor.* 13, 9.

hecho por el Señor, primero a Pedro [13] y luego a los doce [14], del derecho de atar y desatar, y de participar así en la judicatura que el mismo Cristo posee sobre el Israel nuevo. Judicatura que no es de orden puramente escatológico, sino que debe ejercerse «sobre la tierra». Así, veremos a los Apóstoles y después a sus sucesores, los obispos, instituidos por el Espíritu para gobernar a la Iglesia de Dios [15], «legislar» en la Iglesia : «ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros...» [16], «yo ordeno, mas no yo, sino el Señor... Lo digo yo, no el Señor...» [17]. Les veremos aún «"juzgar" con el poder de nuestro Señor Jesucristo», proclama san Pablo [18], y definir perfectamente los límites de su competencia propia, que sólo se extiende a los bautizados [19]. En fin, les veremos «castigar», excomulgar inclusive [20], plenamente conscientes de que no hacen otra cosa que la obra y la voluntad del Señor («sea para ti como un gentil o un publicano») [21].

Como se ve, los poderes jurisdiccionales, si son poderes espirituales, recibidos directamente de Cristo como una comunicación de su propio poder, y si confieren a la Iglesia una competencia irreductible a la competencia de las sociedades civiles, no dejan, sin embargo, de incumbir a la Iglesia como sociedad humana, digamos más bien: como sociedad hecha de hombres. Es éste un punto que importa subrayar. Hay que reconocer que los poderes de gobierno no definen a la Iglesia en lo que tiene de más íntimo y más sustancial : pertenecen a su ser jurídico y sociológico, y la asemejan, con las salvedades que hemos apuntado ya, a las otras sociedades humanas. Éste es, si se quiere, el lado genérico de la Iglesia por el cual comulga con las otras realidades sociales que están en este mundo : aun cuando, hay que insistir en ello, esté en este mundo sin ser de él.

Varios pensadores ortodoxos echan en rostro al catolicismo el haber naturalizado, secularizado, mundanizado, paganizado la idea de la Iglesia. Si fuera verdad, como ellos creen tal vez, que la religión se reduce para nosotros a esto, que la Iglesia es ante todo y casi única-

13. *Mt.* 16, 19.
14. *Mt.* 18, 18.
15. *Act.* 20, 28.
16. *Act.* 15, 28.
17. *I Cor.* 7, 10 y 12.
18. *I Cor.* 5, 4.
19. *I Cor.* 5, 12.
20. *I Cor.* 5, etc.
21. *Mt.* 18, 17. El párrafo siguiente exigiría una aclaración, sino una corrección. Es cierto que por su poder de gobierno, la Iglesia ofrece una semejanza de estructura con cualquier otra sociedad. Mas la jurisdicción espiritual no es ciertamente la especie «sobrenatural» del género «gobierno»: es cualitativamente original y superior, y sólo verifica una semejanza de analogía de proporcionalidad con la autoridad del estado [nota de 1962].

mente para nosotros un cuerpo en donde se manda y se obedece, cuya unidad es casi exclusivamente una unidad de obediencia, habría que reconocer en su afirmación una buena dosis de verdad: porque se hubiera reducido la Iglesia a lo que tiene de común, al menos genéricamente, con la sociedad natural. Lo que sigue de este estudio, sin responder directamente a esta apreciación, aportará, según creo, correcciones tan decisivas, que invitarán a revisarla o a abandonarla. Otras quejas todavía, frecuentes en nuestros separados, suponen también que la Iglesia es principalmente para nosotros un cuerpo jurídico y un ejercicio de poderes jurisdiccionales: así, la acusación de formalismo, de mecanismo, estriba para una gran parte en una consideración exclusiva de los poderes de jurisdicción; estos poderes, como veremos, alcanzan sólo el exterior y se aplican a definir lo que deben ser, exteriormente, los actos del sacerdocio y de la actividad cristiana. Si se cree que el catolicismo pone todo su empeño y toda su alma, como todo su tesoro y su ambición suprema, en una total reglamentación, naturalmente, nos sobrará razón para tacharlo de juridismo, mecanismo y formalismo. En fin, se le podrá acusar al catolicismo de imperialismo y de ambición de una dominación temporal universal: puesto que se le verá proceder en lo temporal y reivindicar como un derecho inalienable, hasta como un deber sagrado, el poder de obrar libremente en el mundo, sobre el mundo, como la levadura sobre la masa: es la consecuencia necesaria de su cualidad de Iglesia militante: el aviso del Apóstol se endereza a todos nosotros; según él, un verdadero militante de Cristo no debe embarazarse en los negocios de esta vida [22].

El poder de orden.

Mas la Iglesia difiere mucho, en su misma estructura y en sus poderes, de toda otra sociedad humana. La sociedad política no tiene más que una función de gobierno, una función educativa; la Iglesia, en cambio, tiene una función maternal de generación. La sociedad civil no tiene que constituir sus sujetos: los halla y los toma tal cual son para ayudarles a vivir como hombres; pero tienen sin ella la existencia y la posesión de sus poderes de hombres. Mientras que la sociedad espiritual debe, por el contrario, dar ante todo el ser

22. *II Tim.* 2, 4. Esta acusación de imperialismo ¿no es por ventura el precio de la independencia de la Iglesia frente a la sociedad civil, ley esencial de la *Politeia* cristiana? 'Αρχομεν γάρ αὐτοί, καὶ α *Imperium nos quoque gerimus,* exclamaba san Gregorio de Nacianzo, *Ad Nazianzenos, Or.* 17, 8: *PG* 35, 975; comp. *Or.* 2, 3 (col. 409): el sacerdote tiene el ἄρχον en el cuerpo, manda y rige.

y el poder de obrar a los hijos que engendra para Dios y para la vida según Dios: antes de regirlos en nombre de Cristo en este reino que comienza a ser ella misma aquí abajo, debe darles el día, por este nuevo nacimiento del agua y del Espíritu Santo [23], cuyo misterio y sacramento residen en ella. Debe darles el día, decimos, sin introducirlos propiamente en el mundo, porque la Iglesia es una madre que nos engendra sin cesar, sin darnos a luz jamás: debe, en efecto, llevarnos en su seno «hasta que Cristo sea formado en nosotros» [24]; la muerte de los santos es sólo el definitivo nacimiento del cristiano, *dies natalis,* y mientras espera esta culminación definitiva de su trabajo maternal [25] como del genio de toda la creación [26], la Iglesia engendra y nutre maternalmente a los que deberá regir de fuera en vista del reclutamiento y de la «venida» del Reino de Dios.

Esta generación, esta nutrición, esta purificación, esta transfiguración de las almas son el objeto del sacerdocio de la Iglesia y definen la competencia de su poder de orden. El poder del orden constituye en la Iglesia su función de santificación; mira la comunicación de la vida divina y la aplicación a cada alma, en el tiempo y el espacio, de la fuente de salud y de vida que ha salido del costado de Cristo en la cruz.

Ahora bien, como lo dice tantas veces santo Tomás de Aquino [27], la salud adquirida por todos en Cristo crucificado nos ha sido comunicada espiritualmente por la fe y corporalmente por los sacramentos de la fe, y sobre todo por la eucaristía, que contiene la sustancia misma de la Pasión vivificante de Cristo. Por esto la enseñanza de la fe, la celebración y la administración de los sacramentos constituyen las dos grandes funciones del sacerdote. Dirigiéndose a hombres pecadores, la acción sacerdotal tendrá siempre una función purificadora y de iluminación. Su ejercicio se inicia en el bautismo, «el sacramento de la fe», como lo llama la tradición patrística, y al propio tiempo baño de purificación y de regeneración [28], y sacramento de la «iluminación». Y, después, toda la acción del sacerdocio, doctrinal o sacramental, unirá más a los fieles con Cristo y con el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Esta unión recibe su perfección

23. *Jn.* 3, 5.
24. *Gál.* 4, 19.
25. «La Iglesia en el trabajo, es la Iglesia en trabajo». F. FLORAND, o. p., «L'Église a l'oeuvre», en *La vie espirituelle* (junio de 1932), pp. 295-307: p. 296.
26. *Rom.* 8, 22.
27. Cfr., por ejemplo, *De veritate,* q. 27, a. IV; q. 29, a. VII, ad 8; *Contra Gentiles,* lib. IV, caps. 55 y 56, etc.
28. *Ef.* 5, 26 s.; *Tit.* 3, 5.

en la celebración del misterio eucarístico y su consumación en la Iglesia por la participación de todos en la comunión.

Debe decirse que toda la acción sacerdotal, cuyo acto supremo es la consagración del Cuerpo y Sangre de Jesucristo, dispone a los fieles a unirse mejor a Cristo por la eucaristía. La alta conciencia que tenía un santo Tomás de esta verdad le indujo a definir el poder de orden por el poder de consagrar el Cuerpo de Cristo, y haciendo lo que hizo en memoria de Él [29], anunciar la muerte del Señor hasta que venga [30]. Cuando Él venga, en efecto, el acto del sacerdocio cesará como ejercicio de gobierno; porque el sacerdocio nos da la verdad de Dios, por la predicación de la fe y de la administración de los sacramentos de la fe, sólo de una manera sacramental, o sea, a la vez real y simbólica, de una manera imperfecta y tendencial cual conviene a esta vida en que la Iglesia está en marcha y en espera de los bienes futuros.

Los teólogos añaden que este poder de consagrar el Cuerpo de Cristo o poder sobre el Cuerpo verdadero y físico de Cristo, por el cual se define en primer lugar el poder de orden, entraña para los sacerdotes otra facultad, que pertenece también a su poder de orden, facultad precisamente de disponer a los fieles a comulgar con el Cuerpo del Señor, y que ellos denominan poder sobre el Cuerpo místico. Este poder sobre el Cuerpo místico es el poder sacerdotal de iluminar y de purificar a los fieles por el ministerio de la palabra y de los sacramentos: sacramentos propiamente dichos, y sobre todo el sacramento de la penitencia; y también los «sacramentales», bendiciones, oraciones públicas, ceremonias de la Iglesia, todo este conjunto a la par sugestivo y activo de simbolismo cristiano. Este poder o esta función que atañe al Cuerpo místico deriva, dicen los teólogos [31], del poder de cansagrar la eucaristía; es como una consecuencia y una extensión: el sacerdote que celebra la santa misa y da la comunión debe también preparar para Dios adoradores y comulgantes. La epístola a los Hebreos ¿no nos sugiere que ocurre algo parecido en Cristo Jesús? Todas sus prerrogativas y sus funciones con respecto a nosotros le vienen de su cualidad de mediador de la nueva Alianza por la efusión de su sangre; y si Él es el «obispo de nuestras almas» [32], es porque «ha venido a ser, por la sangre del Testamento eterno, el gran pastor de las ovejas» [33].

Así, para resumir:

29. *Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24-25.
30. *I Cor.* 11, 26.
31. Por ejemplo, santo TOMÁS, *Com. ad Sent.*, lib. IV, dist. 18, q. 1, a. I, q. 2, ad 1.
32. *I Pe.* 1, 25.
33. *Heb.* 13, 20.

La Iglesia ha recibido de Cristo una participación en los poderes que éste posee en orden a la santificación del mundo. Cuando el número de los elegidos sea completo [34], cuando Cristo haya alcanzado en su Iglesia la perfección de su estatura [35] y Dios sea todo en todos, esta misión y estos poderes de la Iglesia cesarán : el Reino, en efecto, habrá sido plenamente realizado.

Los poderes dados por Cristo a la Iglesia para continuar su obra, son los poderes del orden, del magisterio y de la jurisdicción.

El poder de jurisdicción y de gobierno es el poder que tiene la Iglesia de regir espiritualmente a las almas, de dar leyes en la sociedad cristiana y asegurar su ejecución merced a un poder judiciario basado en una facultad coercitiva. Estos poderes pertenecen a la Iglesia como cuerpo social, y aun cuando sean poderes espirituales recibidos de Dios bajo un título excepcional, entroncan a la Iglesia con toda sociedad humana jurídicamente constituida.

Pero la Iglesia posee, además, un poder que le es propio con todo rigor, el poder de orden o poder de santificación. Este poder da a la Iglesia la carga y la autoridad de continuar la obra redentora de Cristo y transmitir a cada alma el beneficio de la Pasión de Cristo por la fe y los sacramentos de la fe. Lleva consigo en primer lugar el poder de consagrar el Cuerpo de Cristo ; luego, derivándose de este poder, el de iluminar y purificar a los fieles — poder sacerdotal sobre el Cuerpo místico — con vistas a formar mejores adoradores de Dios y mejores comulgantes del Cuerpo del Señor.

II. ESTOS DOS PODERES SON DADOS A LA IGLESIA Y RESIDEN EN ELLA DE MANERA BIEN DIFERENTE

Por lo que acabamos de decir, será fácil comprender que el orden y la jurisdicción residen en la Iglesia de un modo muy distinto. La santificación o la regeneración, siendo la obra inalienable de Dios, no reclaman ni admiten en la Iglesia más que un poder de puro ministerio, una instrumentalidad, de la cual Dios se sirve para llevar a cada alma al grado de vida divina y de intimidad con Él, que Él mismo ha fijado. El gobierno, por el contrario, con signo inverso, siendo formalmente un poder humano, bien que recibido de Dios, puede ser dado a la Iglesia en toda plenitud de propiedad, de modo que ella lo use con señorío y autoridad. Estas ideas que, enunciadas así, pueden parecer un poco abstractas, aparecerán, según espero,

34. *Ap.* 6, 11.
35. *Ef.* 4, 13.

plenamente tradicionales y susceptibles de orientar el espíritu hacia una concepción general de la Iglesia.

El orden.

Dios sólo puede hacer de nosotros sus hijos y sus amigos ; Dios únicamente puede obrar sobre una conciencia y convertir a un alma ; Dios solamente puede dar la gracia, porque la gracia, antes de ser una realidad en nosotros que nos hace agradables a Dios, supone en Dios mismo, en primer lugar, una complacencia totalmente gratuita, una complacencia creadora, un amor preveniente y generoso, que se posa sobre nosotros : y todo aumento de gracia supone al mismo tiempo y en primer lugar un acrecentamiento en este inmenso amor divino [36] que pensaba ya en nosotros antes que existiéramos. Así, el poder de justificar, de convertir las conciencias, de regenerar y de santificar a las almas, es propiamente incomunicable : debe permanecer como cosa y propiedad de Dios. O bien, si es dado de alguna manera, como lo ha sido efectivamente a la Iglesia, esto no podrá ser sino de una manera precaria, a la manera como un artista presta un alma — su alma — a cosas inanimadas, pongo por caso, a unas cuerdas de violín, a unas vibraciones sonoras y les hace expresar sus propios sentimientos. Vemos, por este ejemplo de un *instrumento* de música, que el alma o los sentimientos del artista no se dan al violín ; únicamente se le prestan hasta cierto punto, en la medida en que pasan por él ; mas la fuente y la propiedad de los sentimientos continúa siendo del artista.

Algo semejante acontece con respecto a la santidad que está en Dios, cuya fuente guarda en sí mismo, y se queda con la propiedad y el inalienable poder de hacer participante de ella a quien quiera y en la medida que quiera.

¿Cuáles serán entonces el valor del sacerdocio de la Iglesia y la medida de su influencia? Los de un instrumento. Ya Cristo, en su santa humanidad, no podía justificar y santificar a los hombres por su propia autoridad, lo que, sin embargo, hacía como Dios ; su santa humanidad de por sí no era más que el instrumento de Dios para el rescate y divinización del mundo [37]. Solamente, precisa santo

36. *Ef.* 2, 4.

37. Esta idea de la instrumentalidad de la santa humanidad de Cristo en la obra de nuestra regeneración tiene, en la teología latina, su más perfecta expresión en santo Tomás de Aquino. Se ha hecho notar con frecuencia hasta qué punto se encuentra éste en la línea de san Atanasio, de san Cirilo de Alejandría y de san Juan Damasceno. M. I. Backes ha demostrado recientemente que cada afirmación de santo Tomás en este sentido, está apoyada y probablemente sugerida por textos de estos tres Padres orientales:

Tomás, era un instrumento de un orden del todo especial: instrumento *conjunto,* unido a Dios no sólo bajo la relación de causalidad, sino en el ser mismo, puesto que, como dice abiertamente el *Athanasianum,* de Dios y del hombre se hace un solo Cristo, al igual que del alma y del cuerpo se hace un solo hombre; instrumento «animado» también, obrando libremente, con conocimiento de causa; señor, en cierta manera, de gratificar a quien quiera. De modo que toda producción de gracia en el mundo supone un acto personal de Cristo, y cada uno de nosotros representa, en su vida y en su Pasión, sino «una gota de su sangre», al menos un acto personal y especial de su caridad [38].

La acción instrumental de la santa humanidad de Cristo se prolonga ahora y se comunica en la Iglesia, tanto por la acción del sacerdocio y de la jerarquía, instrumento «separado» pero «animado», como por la de los sacramentos, instrumentos «separados» y «animados». La operación santificante de Dios pasaba ya — y pasa aún — por Cristo, de modo que Cristo santificaba verdaderamente, iluminaba, purificaba, aun cuando la fuente y el poder de una acción semejante no residiera propiamente en su humanidad. Ahora la acción de Dios pasa siempre por la santa humanidad de Cristo que ha venido a ser para siempre, a causa de su resurrección, «espíritu vivificante» [39].

Mas, frente a la santificación de este mundo, que es la misión de la Iglesia, la operación regeneradora de Dios y de Cristo se sirve de los sacramentos y del sacerdocio eclesiástico como de un instrumento. De tal manera que el poder de «santificar» no reside, propiamente hablando, en la Iglesia, sino únicamente en Dios y en Cristo-Hombre-Dios, y la Iglesia no tiene de él sino un «ministerio». *Dominium, potestas* y *ministerium:* es la distinción que fue tan cara a los doctores católicos en su discusión con los donatistas [40]. El poder de justificar corresponde a Dios solo y a Cristo, como a su principio y fuente. La Iglesia sólo tiene el «ministerio»; no es

I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter* (Paderborn, F. Schöningh, 1931), pp. 214 s., 247 s., 270-286.

38. Puede observarse aquí que la devoción al Sagrado Corazón, presentada en esta perspectiva, constituye un aspecto del culto más tradicional del Señor. Es sabido que los ortodoxos sólo impugnan el modo particular de presentación de esta devoción: representación separada del corazón, o cierta iconografía inferior, a veces ingrata a los mismos católicos. Los reformados no han tenido siempre los mismos reparos: las estatuas del Sagrado Corazón son muy frecuentes en los santuarios de la alta Iglesia anglicana; en cambio, el calendario impreso al principio del breviario de la *Hochkirche* alemana, trae para el viernes que sigue al primer domingo después de la Trinidad, «la fiesta del amor de Cristo» (en lugar de la fiesta del Sagrado Corazón).

39. *I Cor.* 15, 45.

40. Cfr., por ejemplo, D. Zähringer, o. s. b., *Das Kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus* (Paderborn, F. Schöning, 1931), pp. 124 s.

fuente, sino canal; el agua viva que brota hasta la vida eterna [41] tiene por fuente al Espíritu Santo; corre solamente por la Iglesia, sus sacramentos, su jerarquía, que únicamente, por medios indiscutibles y que caen bajo los sentidos, nos abreva en la fuente secreta de la vida.

Pero que esta imagen del agua que se desliza no nos llame a engaño: el agua no hace sino pasar por el canal, mas la canalización permanece, y sin ella el agua no pasaría. Así también, la gracia no hace más que pasar por el poder santificante de la Iglesia, mas la facultad de ser el canal permanece; el poder de orden que con miras a la santificación de las almas, sólo puede ser un instrumento, es un instrumento que permanece en la Iglesia. No es otro, en efecto, que el carácter sacramental; ahora bien, el carácter sacramental permanece en el alma del ministro como el sello de Cristo, soberano sacerdote, que se reserva y marca a aquellos que ha escogido para hacer lo que Él ha hecho, en memoria de Él. Así, cuando se es sacerdote una vez, se es irrevocablemente; el alma así marcada llevará eternamente en ella la impronta de Cristo-sacerdote y la cualidad de instrumento de su acción santificante.

Cuando Loysi abandonó a la Iglesia, Solomón Reinach le dijo: *Tu es sacerdos in aeternum;* a lo que hizo notar Loysi [42]: «No se es católico, ni, con mayor razón, sacerdote, a pesar del Papa». Mas, ¡sí!, el alma una vez consagrada con la efigie de Jesucristo, ningún hombre puede ya borrar de ella la marca divina ni el poder sagrado; el sacerdote que sale de la Iglesia o que, permaneciendo en ella, cae moralmente, intelectual o físicamente, sigue siendo, en cuanto al poder de orden, tan sacerdote como antes. También la Iglesia reconoce la validez de los actos sacerdotales de los malos sacerdotes, mientras ellos observen el uso de la Iglesia y quieran verdaderamente obrar como sacerdotes. Con mayor razón reconoce la validez del sacerdocio de aquellos que llamamos nuestros hermanos separados y esto en una medida que asombraría quizá a muchos [43].

Tal fue, como lo indicamos antes de ahora, el beneficio teoló-

41. *Jn.* 4, 14.

42. *Mémoires,* t. III, p. 143. Recordemos asimismo la escena conmovedora que tuvo lugar cuando Dupanloup vino para administrar a Talleyrand el sacramento de la extremaunción. En la unción de las manos Talleyrand extendió sus manos juntas, diciendo: «No olvidéis, señor cura, que soy obispo.» Cfr. G. LACOUR-GAYET, *Talleyrand* (París, 1930), t. I, pp. 92-93.

43. Así, la Iglesia permite a los moribundos — en caso de necesidad y salvo todo peligro de escándalo o de apostasía —, recibir la absolución y el santo viático de cualquier sacerdote, incluso cismático o hereje formal; en cuyo caso, no sólo reconoce la validez del acto sacerdotal, sino también la licitud, y da la jurisdicción necesaria al sacerdote en cuestión.

gico del cisma donatista y la aportación propia de san Optato y sobre todo de san Agustín a la eclesiología, al poner a plena luz esta verdad: el carácter sacramental y el poder de orden son realidades inadmisibles e indelebles. Los donatistas pretendían que los católicos, teniendo su episcopado y sus órdenes de «traidores», es decir, de cristianos que habían entregado, durante la persecución, las Sagradas Escrituras a los paganos, habían dejado de ser ministros de Dios y sacerdotes. Un ministro mancillado no purifica, decía Parmeniano, obispo donatista y teólogo del donatismo, un ministro culpable no perdona, pues nadie da lo que no tiene: *Qui non habet quod det, quomodo dat?* [44].

A lo que Optato de Milevi respondía, y tras él san Agustín: el sacerdocio es indeleble, y el sacerdote, si se hace hereje o pecador, no cesa por ello de ser sacerdote: porque el orden, como el bautismo, es dado por una consagración irrevocable [45]. El mal sacerdote bautiza, absuelve y santifica, porque la santidad que da, no es su santidad que tiene de sí mismo, sino la santidad de Cristo; y esta santidad no hace sino transmitirla, teniendo como tiene sólo el «ministerio» y Cristo sólo la da verdaderamente, ¡Él, bendito por los siglos! De modo que se trata de que el sacerdote dé o no dé lo que tiene. ¡Como si fuera él el que verdaderamente obrara, por un poder suyo! En verdad, «que Pedro bautice, es Cristo quien bautiza; que Pablo bautice, es Cristo quien bautiza; que Judas bautice, es Cristo quien bautiza» [46].

Finalmente, el carácter sacramental, y el poder de orden o poder sacramental se nos presenta como un puro «ministerio», es decir, la facultad de «representar» a Cristo, o sea, de «hacerlo presente» sacramentalmente en la Iglesia. Cristo está presente en la Iglesia, obra en ella sin cesar; pero queriendo permanecer con nosotros hasta que vuelva, incluso bajo una forma accesible a los sentidos, ha querido quedarse presente y obrar en su Iglesia por el ministerio de una jerarquía visible, dándole a ésta misión y poder, y garantizándole, en la persona de los Apóstoles, que estará con ella hasta la consumación de los siglos [47]. Así, cuando un sacerdote, consagrado en la ima-

44. Cfr. P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, t. I, pp. 82 s.

45. *Quadam consecratione utrumque homini datur.* San AGUSTÍN, *Contra epistolam Parmeniani*, lib. II, c. 12, n. 28; *PL* 43, 70. Esta idea del carácter irrevocable de la consagración como tal, fue sistematizada por la teología medieval latina.

46. S. AGUSTÍN, *Tract. in Joan.*, VI, 7. *PL* 35, 1428.

47. *Mt.* 28, 20. *Quia igitur Christus corporalem sui praesentiam erat Ecclesiae subtracturus, necessarium fuit un alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelium dispensarent, secundum illud Apostoli: «Sic nos exsistimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.»* (*I Cor.* IV, 1). Santo TOMÁS, *Contra Gentiles*, lib. IV, capítulo 74.

gen de su soberano Sacerdote, obra en nombre de Cristo y en virtud de su carácter sagrado, hace a Cristo presente y operante. El poder de orden o carácter, dice santo Tomás [48], es una realidad sacramental que, participando en el sacerdocio de Cristo, le «significa» y le «hace presente» en medio de nosotros. Es a la vez accesible a los sentidos, elemento de la Iglesia tomada como organismo visible, y todo relativo a la sustancia invisible del sacerdocio de Cristo, signo representativo de su soberano poder.

Por eso, cuando el sacerdote consagra la eucaristía, obrando en nombre y como en la persona misma de Cristo [49], dice: «Éste es mi cuerpo». Cuando absuelve, perdona los pecados en nombre de Dios, en virtud del mismo poder de que usaba Cristo Nuestro Señor cuando decía: «Tus pecados te son perdonados» [50]. No es como hombre, ciertamente, como puede el sacerdote recibir la confesión de los pecados y pronunciar la absolución: como hombre, no tiene para aquello ningún derecho ni para esto ningún poder; ni siquiera como sacerdote propiamente; ese poder, dice santo Tomás con una fórmula audaz, lo tiene *ut Deus* [51], como Dios, como quien ocupa el lugar de Dios, como el representante de Dios, prestándole, en virtud de su poder de orden, como una presencia sensible sacramental.

Altísima sublimidad ésta (valga el pleonasmo) del sacerdocio católico, y sin embargo, humildad y sencillez de este mismo sacerdocio que dice relación total al sacerdote verdadero, Jesucristo; visibilidad del sacerdocio católico, y, no obstante, transparencia de este mismo sacerdocio que sólo se deja ver a nuestros ojos de carne para representar y hacernos sensiblemente presente al único Gran Sacerdote que entró, más allá del velo, en el Santo de los Santos: es algo parecido a como las especies eucarísticas dan al Cuerpo glorioso de Cristo una representación visible y le prestan una presencia local. Estamos lejos, como todo el mundo lo reconocerá, del «sacerdotalismo» del que se quejan contra la Iglesia, sobre todo los que no creen en su sacerdocio. «La Iglesia, escribía un teólogo luterano a propósito de la concepción católica, no es una segunda mediadora; es el Señor visible» [52].

48. *Summa Theol.*, III pars., q. 63, a. III y a. IV, ad. 2.

49. Cuando habla del poder de orden, santo Tomás dice siempre *agere in persona Christi; in persona Christi operari; conficere in persona Christi; in persona Christi cujus vicem gerit per ordinis potestatem*. *Summa Theol.*, III pars., q. 22, a IV; q. 82, a. I y a. VII, ad 3.

50. *Mt.* 9, 2; *Lc.* 5, 20; 7, 48.

51. *In Sent.*, lib. IV, dist. 21, q. 3, a. I, q. 1, ad. 1. «Confieso a Dios todopoderoso... y a ti, Padre, que haces las veces de Jesucristo», dicen los fieles en muchas diócesis.

52. R. WILL, *Le culte*, t. II (Alcan, 1929), p. 194.

Después de lo que acabamos de decir, nos vamos a permitir llamar la atención sobre dos puntos de la teología oriental. Es un hecho bien notorio, y sobre el cual no pretendemos aquí formular un juicio de conjunto, que el pensamiento oriental y en particular el pensamiento ruso se acercan muy poco al aspecto «jurídico» de las cosas; prefieren los aspectos más interiores, de orden moral y místico. Tal vez hay que apreciar en esta perspectiva los dos rasgos de que queremos hablar.

El primero se refiere a la teoría eclesiológica de Dionisio el pseudoareopagita. Concibiendo la jerarquía eclesiástica según la jerarquía angélica, y una y otra como una transmisión de luz deiforme, como una gran cascada de luz que va descendiendo de arriba abajo, Dionisio llegaba en primer lugar a identificar iluminación y gracia divina, y afirmar que sólo existe poder jerárquico por la transmisión de una luz y de una gracia recibidas y poseídas en un principio. Parece que bajo la influencia de Orígenes, hacía depender de las disposiciones del obispo y del sacerdote, la validez o la eficacia de la excomunión [53] o de la absolución [54]. Error sobre la verdadera naturaleza de los poderes de orden y de jurisdicción; error que tal vez se encuentra, más o menos desdibujado, en otros teólogos orientales. Pero notemos bien que esta doctrina es más «mística» y más sublime sólo en apariencia; parece mortificar el «juridismo» en pro del aspecto moral y sobrenatural de las cosas; en realidad, reduce este sobrenatural a un sobrenatural de intermediarios; si la jerarquía sólo aparece como una función de orden moral, y no ya como un «poder» independiente del grado de santidad personal, pierde también su carácter de puro instrumento representativo de Cristo-sacerdote, de puro ministerio de la santidad y de la luz «de Cristo». Tocamos aquí un punto sobre el cual tendremos que volver algún día más largamente, a saber, que la razón de ser de la jerarquía en la Iglesia es en definitiva salvaguardar «la única mediación de Cristo» y volver, a la par sensible y real esta inmensa verdad de que, en la Iglesia, «todo viene de arriba».

El segundo rasgo que queremos indicar es la fluctuación relativa que existe en la teología ortodoxa, a propósito de la indelebilidad del carácter sacramental del orden. Mientras en la *Confesión*

53. *Hier. ecclesiastica,* VII, 3-7; *PG* 3, 564.

54. *Epist.* VIII, 2. *PG* 3, 1092. Sobre esta teoría de Dionisio, cfr. J. STIGLMAYR, S. J., «Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Ps.Dionysius», en *Zeitschr. f. Kath. Theol.,* XXII (1898), pp. 246-303, y H. KOCH, «Zur Geschichte der Bussdisziplin und Bussgewalt in der orientalischen Kirche», en *Histor. Jahrbuch,* XXI (1900), pp. 58-78; cfr. pp. 74-77.

de fe de Dositeo [55], y Macario, que la sigue aquí, en su *Teología ortodoxa* [56], proclaman la indelebilidad del carácter sacerdotal, un buen número de modernos admite que un sacerdote autorizado (por ejemplo, por el Santo Sínodo) a reintegrarse a la vida laica o depuesto jurídicamente, deja de ser sacerdote [57]. Semejante opinión, que es más que una opinión, puesto que fue con frecuencia una práctica, se acompaña de un cortejo de presupuestos generales que no nos incumbe discutir aquí. Baste haber demostrado brevemente la grandeza y la importancia eclesiológica del carácter indeleble de la consagración sacerdotal y expresar el deseo sincero de que la teología ortodoxa prosiga en su empeño de progreso, proyectando luz sobre este punto importante.

La Jurisdicción.

Mientras el «poder» de santificación sólo reside en Dios y en Cristo, y la Iglesia, por su sacerdocio, sólo posee un «ministerio», un servicio instrumental, el poder de gobierno reside propiamente en la Iglesia que usa de él con perfecto señorío, dentro de los límites de su competencia. Esto no empece a que la Iglesia no tenga de Cristo este poder de gobierno: no solamente de la manera común a todo poder, que viene en fin de cuentas de Dios [58], sino en cuanto que lo ha recibido inmediata y expresamente de Cristo.

Los obispos, dicen los antiguos Padres, son los vicarios de Cristo [59]; el Papa es más perfectamente aún, en el orden de gobierno de

55. El P. Jugie, en el artículo «Grecque (Église)» del *Dict. apologétique* (t. II, col. 373) observa que la edición de la *Confesión de fe* hecha por el Santo Sínodo ruso en 1838 y una edición griega publicada por el mismo en 1840, suprimían el pasaje relativo al carácter indeleble del sacerdocio.

56. T. II, p. 591. Leemos también en la última obra del P. Sergiei Bulgakov: *L'orthodoxie* (París, 1931), p. 161: «la gracia conferida por este sacramento (el orden) es imborrable».

57. Cfr. *Échos d'Orient*, XII (1960), pp. 268-269, y el pequeño artículo «Abdication», de N. Tolstoy, en el *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 24. La influencia del derecho civil, sobre todo por lo que se refiere a Rusia, parece ser incontestable. Pero puede notarse también que la indelebilidad del carácter sacerdotal no siempre fue reconocida en Occidente, y que tanto la doctrina como la práctica fueron por largo tiempo diversas. Cfr. el estudio de L. Saltet, *Les réordinations, Étude sur le sacrement de l'ordre* (París, 1907).

58. *Rom.* 13, 1.

59. Pueden hallarse cierto número de referencias en la *Rev. d'Hist. et de Littér. relig.*, V (1900), pp. 556-557. Estos textos se aplican con frecuencia, globalmente, al orden y a la jurisdicción. El término «vicario de Cristo», al menos tomado como sustantivo, se ha limitado ahora, de hecho, al Papa únicamente; a los obispos se les llama «sucesores de los Apóstoles», lo cual está en perfecta consonancia con la tradición. Un uso más amplio de la palabra «vicario» no es cosa inaudita en los textos más recientes y más

la Iglesia, el vicario de Jesucristo. Ellos han recibido, en efecto, de Cristo, para el tiempo de su ausencia, una delegación de su autoridad para la administración de su heredad y el gobierno de los suyos: «He aquí que un hombre, habiendo abandonado su casa para ir de viaje, después de haber conferido la autoridad a sus criados e indicado la tarea que les incumbía, manda al portero velar» [60]. La autoridad de gobierno de los cristianos es, pues, ciertamente un poder vicario recibido de Cristo para obrar en su lugar (*vicem gerere*) [61] durante el tiempo de su ausencia: «Es por Cristo por quien ocupamos el cargo de embajadores», dijo san Pablo [62]; y aún: «En nombre de nuestro Señor Jesucristo, yo en espíritu estoy en medio de vosotros con el poder de nuestro Señor Jesucristo» [63].

Cierto, «con el poder de *nuestro Señor Jesucristo*», pero: «*yo* en medio de vosotros»; «es *por Cristo*», pero: «por quien *nosotros* desempeñamos la función de embajadores». Si la autoridad jurisdiccional es «recibida de Cristo», no es menos verdaderamente «dada» a la Iglesia y poseída por la jerarquía como un poder auténticamente suyo.

No se trata aquí de un poder cuya fuente permanece inalienablemente en Dios (sino, evidentemente, la fuente primera); se trata de un poder constituido perfectamente en la Iglesia por Cristo, como su poder propio de sociedad humana. Cuando la jerarquía legisla, manda, juzga y sanciona, no es ya, como cuando el sacerdote absuelve, un mero instrumento de Dios; es ella verdaderamente quien legisla y juzga por una autoridad que está en sí misma: autoridad dependiente, cierto, que tiene la administración de la casa del Señor sin el poder de cambiar la ordenación constitutiva [64], y que deberá rendir cuentas de su mandato; pero, no obstante, autoridad dada

autorizados: así, León XIII en la encíclica *Arcanum: Christus... Ecclesiam constituit vicariam muneris sui.*

60. *Mc.* 13, 34.

61. Hemos visto cómo santo Tomás emplea, al hablar del acto del orden, *agere in persona Christi;* cuando habla del poder de gobierno del Papa y de los obispos, dice: *agere vicem Christi.* Cfr. *Summ. theol.*, III, q. 83, a. V, ad 6, y *Contra impugnantes,* cap. 4.

62. *II Cor.* 5, 20.

63. *I Cor.* 5, 4.

64. Así la Iglesia no podría cambiar ni abandonar, ni siquiera por un concilio ecuménico, los elementos esenciales de su constitución divina, como la independencia de la jurisdicción eclesiástica frente al Estado, o la primacía del Soberano Pontífice. No son aquí efectos de una voluntad positiva de la Iglesia o de un acuerdo de los Padres, que otra decisión eclesiástica podría reformar. *Apostoli et eorum succesores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam; ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta: sed per sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi.* Santo TOMÁS, *Summ. theol.*, III, q. 64, a. II, ad 3.

a los vicarios de Cristo, que deposita en sus manos un verdadero poder de regencia y hace de ellos administradores, *episcopi* (obispos), no instrumentos.

A esta manera con que la Iglesia posee la jurisdicción y ejerce el gobierno espiritual, bien diferente de la manera con que posee el poder de santificar y ejerce el ministerio de la regeneración, se añade otra diferencia. Mientras que el orden, poder de instrumentalidad divina, es dado por una consagración, la jurisdicción, poder humano que reside verdaderamente en la Iglesia, puede ser dado simplemente por una delegación de la autoridad que la posee: todos aquellos, en efecto, que en la Iglesia tienen una jurisdicción «ordinaria», es decir, inmediatamente aferente a su cargo, pueden delegar toda o parte de esta jurisdicción.

De esta situación particular de la jurisdicción fluyen otras consecuencias. Primera, que la jurisdicción es relativamente independiente del poder de orden. Así, un ministro puede tener una jurisdicción o competencia jurisdiccional muy superior a la que reclama su grado jerárquico. Un diácono o un sacerdote, o también un simple clérigo elegido papa, posee de una vez la jurisdicción universal sobre toda la Iglesia; el obispo nombrado y aún no consagrado, posee la jurisdicción episcopal [65]; los cardenales tienen una jurisdicción universal; hase visto a simples diáconos establecidos, sea de una manera permanente, sea a título de legados, con una jurisdicción muy extendida. Mejor aún: una persona moral, como es un capítulo, puede, siendo sujeto de derecho, ser sujeto de una jurisdicción.

Otra consecuencia: la jurisdicción conferida por la jerarquía eclesiástica en virtud de su poder propio, puede ser también limitada por la autoridad que la dio: limitación de competencia relativamente al tiempo, al lugar, a la materia. Por esto hay en la Iglesia casos reservados a la competencia de una autoridad superior, o también pecados reservados: porque, aun cuando cada sacerdote reciba de su ordinario el poder de perdonar todos los pecados, con todo, el ejercicio de este poder, al presuponer la jurisdicción, puede ser limitado a un territorio dado o ligado relativamente a ciertos casos.

En fin, la jurisdicción puede ser sometida por la Iglesia a ciertas condiciones: y mientras el sacerdocio, que sólo deriva de Dios, es inadmisible, la jurisdicción, que deriva de la Iglesia, puede perderse o ser retirada: se la retira *ipso facto* a los herejes formales que pierden todo derecho a un cargo eclesiástico [66].

65. En extensión; pero la tendrá en nombre del Papa, algo así como un vicario apostólico, no en nombre propio.

66. Nos reservamos aquí la cuestión de la jurisdicción de las jerarquías disidentes,

Antes de ver el alcance de las nociones presentadas hasta aquí para una concepción general de la Iglesia, resumamos las conclusiones a que hemos llegado en este segundo artículo:

El orden hace únicamente de la jerarquía un puro instrumento de Dios para la obra de nuestra santificación y de nuestra regeneración. Dado por una consagración, el carácter, al igual que el poder del sacerdocio, son inadmisibles; un sacerdote que abandona a la Iglesia, los lleva consigo, y el pecador no los pierde en absoluto. Es que el sacerdote no se da a sí mismo, sino que es únicamente el ministro de la santidad de Cristo, toda su misión consiste en hacer presente y operante a Cristo sacramentalmente.

La jurisdicción, al contrario, aunque es un poder recibido y poder vicarial, reside realmente en la Iglesia como un verdadero poder de la Iglesia. Así, su modo de transmitirse es muy otro que el del orden: la jurisdicción, siendo esencialmente capaz de delegarse, está sometida a los límites y a las condiciones que le impone la autoridad que la da, y puede por lo mismo perderse.

III. INTERÉS DE LAS NOCIONES DE ORDEN Y DE JURISDICCIÓN PARA UNA CONCEPCIÓN GENERAL DE LA IGLESIA

El orden y el gobierno son dados a la Iglesia para el servicio de un mismo fin; pero su manera de servir este fin es diverso, y diverso es el resultado perseguido y obtenido por la jerarquía según el orden o según la jurisdicción.

El dominio y el efecto propio del orden es la santificación, la unión del alma con Dios. El sacerdocio, dando al alma cristiana, bajo el velo de los sacramentos y de la Palabra divina, la sustancia de los santos misterios, la conecta, por decirlo así, inmediatamente con Dios. Se refiere en cierto modo a nuestras relaciones sobre el plano vertical; mediador de salud y de vida divina, concierne al Reino de Dios en tanto que se realiza por la unión secreta del alma con Dios. Este Reino, se dirá, es de la incumbencia de Dios solo. No vamos a discutirlo, ni mucho menos, y nosotros mismos lo hemos afirmado hace poco; tanto más cuanto que la Iglesia sólo obra de una manera puramente instrumental: no realiza «su» obra ni nos somete a «su» acción, sino que realiza la obra «de Dios», y únicamente se impone para someternos a la acción «de Dios».

cuestión que se tocó ya en *Irénikon:* T. H. METZ, «Le clergé orthodoxe a-t-il la juridiction?», *Irénikon-Rev.,* V (1928), pp. 143-146.

El dominio y el efecto propio del gobierno es el orden que hay que introducir entre los fieles, en la diversidad de los diversos miembros del cuerpo eclesiástico y en el uso común de los medios de vida cristiana, con objeto de obtener las mejores disposiciones para la salud y santificación de cada cual, para la regeneración y la cristianización del mundo. En el sacerdocio se trataba de la relación personal de la conciencia con Dios ; el término de la acción del sacerdocio, o mejor, de la acción de Dios que se ejerce por el sacerdocio, era el Reino de Dios dentro de nosotros, ese Reino del cual no se puede decir : está aquí o allí, porque «No viene el reino de Dios ostensiblemente» [67].

En la jurisdicción se trataba de las relaciones sociales de los cristianos entre ellos, de la manera como se comportan en la Iglesia y cómo usan de los medios de vida cristiana puestos a su disposición. El término de la acción del gobierno es la buena organización y la buena marcha de la Iglesia como pueblo de Dios visible en medio de las naciones. Ya no es nuestra relación vertical con Dios y Reino de Dios lo que aparece inmediatamente, sino nuestras relaciones sobre el plano horizontal, como miembros del cuerpo eclesiástico.

El sacerdocio se refiere a esta vida del alma, de la que san Pablo dice que «está escondida con Cristo en Dios» [68]. Frente a estas disposiciones interiores como tales, la Iglesia-gobierno no posee ninguna competencia propia ni emite ningún juicio. Sólo depende de Dios que estemos en comunión con Él. Mas la Iglesia visible, con su jerarquía, es dueña de su comunión con ella, es dueña también de fijar las condiciones, de juzgar de la jurisdicción de los suyos. Vemos, pues, cuán distintos de los del orden son el dominio, la acción y el efecto propios de la jurisdicción. Su dominio sólo comprende los actos exteriores que son los únicos que proceden directamente de una competencia humana como es la competencia jurisdiccional ; su acción es una organización de la sociedad eclesiástica y una regulación de su vida ; su efecto propio es el mejor medio que debe introducirse en la vida eclesiástica en orden a favorecer lo más posible la acción santificante de Dios : no es la realización inmediata de nuestro destino individual, sino las disposiciones en vista de esto [69] : Ocurre lo que con la sociedad civil, que es impotente para hacer nacer inmediatamente la amistad entre los hombres — lo cual es, sin embargo, su último fin —, y sólo tiene competencia directa para disponer lo mejor posible la actividad social con objeto de fomen-

67. *Lc.* 17, 20.
68. *Col.* 3, 3.
69. *Dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti et ad usum huius gratiae pertinentia.* Santo Tomás, *Summ. theol.*, Iª IIªᵉ, q. 106, a. I.

tar en ella esta amistad. Todo el gobierno de la Iglesia y sus más minuciosas prescripciones administrativas apuntan y tienden asimismo a crear en medio de los hombres las mejores disposiciones, con el fin de hacer florecer la amistad con Dios y todas las delicadezas de la divina caridad [70].

Podemos ahora destacar en pocas palabras el valor de estas ideas para una representación general de la Iglesia.

Distingamos, puesto que la dualidad y el carácter bien diferenciados de ambos poderes nos autorizan a ello, dos jerarquías en la Iglesia : según el orden y según la jurisdicción. La jerarquía según el orden supone, por institución divina, los obispos, los sacerdotes y los diáconos ; los otros grados, obtenidos por desmembración del diaconado, son de institución eclesiástica : así son, al menos para las Iglesias de rito latino, los subdiáconos, los acólitos, los exorcistas, los lectores y los porteros. La jerarquía según la jurisdicción supone dos grados solamente de derecho divino : el Papa y los obispos. Los grados instituidos por el derecho eclesiástico son numerosos y variados : cardenales, prefectos apostólicos, vicarios generales, etc.

De la jerarquía según el orden, sólo Cristo es propiamente el jefe, del mismo modo que es la fuente. Todos los obispos, bajo este aspecto, son iguales [71] ; mejor dicho, si se trata del poder del sacramento del orden en sentido propio, todos los sacerdotes del mundo son lo mismo : para celebrar el misterio eucarístico, dice santo Tomás, el Papa no tiene un poder superior al de un simple sacerdote [72]. Los obispos pueden transmitir su sacerdocio porque, siendo príncipes en la Iglesia, tienen el poder de establecer en ella ministros ; pero sólo dependen directamente de Cristo, por lo que a su sacerdocio se refiere. En este sentido, el Papa no es más que un

70. He aquí cómo santo Tomás presenta la distinción de lo que llamamos nosotros el fuero interno sacramental, dominio del poder del orden, y el fuero externo en donde se ejerce el gobierno eclesiástico: *Clavis est duplex. Una quae se extendit ad ipsum coelum immediate, removendo impedimenta introitus in coelum per dimissionem peccati: et haec vocatur clavis ordinis; et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quae directe sunt ad Deum. Alia clavis est quae non directe se extendit ad ipsum coelum, sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad caelum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiae militantis per excommunicationem et absolutionem; et haec vocatur clavis jurisdictionis in foro causarum...; sed non propie dicitur clavis coeli, sed quaedam dispositio ad ipsam. In Sent.*, lib. IV, dist. 19, q. 1, a. I, q[a] 3, sol. Acerca de esta idea de que la judicatura y la ley eclesiástica sólo afecta al exterior, cfr. santo TOMÁS, *Sum. theol.*, I[a] II[ae], q. 91, a. IV; q. 98, a. 1; q. 100, a. IX; II[a] II[ae], q. 104, a. V.

71. *Ubicumque fuerit episcopus, sive Romae, sive Eugubii..., eiusdem meriti, eiusdem est et sacerdotii*, san JERÓNIMO, *Epist.*, CXLVI, *ad Evangelium*, n. 1; *PL* 22, 1194.

72. *In Sent.*, lib. IV, dist. 25, q. 1, a. I, ad 3. Veremos más adelante por qué los obispos y sobre todo el Papa tienen, sin embargo, las más grandes facultades en el ejercicio de su poder de orden.

obispo o un sacerdote como los demás, exactamente com san Pedro, cuando el jueves santo recibió el mismo sacerdocio que los otros Apóstoles.

Mas si se trata de la jerarquía según la jurisdicción, la fuente, el principio y la cabeza se hallan en la Iglesia. Este poder, como quiera que se dio a la Iglesia realmente para que ella lo poseyera como suyo, no repugna en modo alguno, desde este punto de vista, que un miembro de la jerarquía visible sea jefe. Los obispos son tales jefes, porque gozan de un principado sacerdotal en la Iglesia, de una gestión principal de la sociedad cristiana. Mas los textos del Evangelio, la práctica antigua de la Iglesia y el testimonio de los concilios ecuménicos — todo lo cual no nos corresponde citar aquí — [73] nos muestran que la jerarquía de jurisdicción comprende, por encima del episcopado, un obispo igual a los otros en cuanto al orden, pero superior en cuanto al gobierno: aquel a quien ha sido confiada la misión de pastor universal sobre todo lo que puede pertenecer al aprisco de Jesús [74], la carga de «conducir» todo el rebaño a los pastos [75] de Dios. Desde este ángulo pastoral, administrativo y jurisdiccional el Papa es superior a los obispos. El Papa, en efecto, no tiene competencia limitada a una parte solamente del mundo y de la grey, sino una competencia universal, verdaderamente católica, y «la solicitud de todas las Iglesias» [76]. En este aspecto él es el jefe.

Así se ve claramente cómo puede engañarnos esa objeción a menudo formulada en las antiguas obras de controversia — y en algunas otras —[77] contra la eclesiología católica. Es la que afirma que la Iglesia tendría dos cabezas : Cristo y el Papa. Esto conduce a una idea de todo punto falsa, porque Cristo y el Papa no son jefes de la Iglesia ni en el mismo sentido, ni de la misma manera ni, en cierto modo, en el mismo orden de cosas. Si Pablo no duda en escribir :

73. Recordemos únicamente estas líneas muy atinadas de Vl. SOLOVIEV: «Todos los *cristianos están perfectamente de acuerdo sobre este punto*: que la Iglesia fue instituida por Cristo; pero se trata de ver cómo y en qué términos lo hizo. Ahora bien, no hay más que un solo texto evangélico que hable directamente, explícitamente y formalmente de la institución de la Iglesia. Este texto constitutivo se hace cada vez más luminoso a medida que la Iglesia va desarrollando, al ampliarlas, las formas determinadas de su organización... Tú eres Pedro...» *La Rusie et l'Église universelle* (Ed. Stock), p. 87; traducción castellana, *Rusia y la Iglesia universal* (Madrid, EPESA, 1947). Cfr. asimismo VERNON-JOHNSON, *Un Seigneur, une foi*, trad. fr. Éd. *du Pélican*, 46, Rue Dussoubs, París, 2.ª.

74. *Jn.* 21, 15-17.

75. *Jn.* 10. 9.

76. La frase, como se sabe, es de san Pablo: *II Cor.* 11, 28. Pero media una diferencia notable: que Pablo tiene esta preocupación debido a su celo personal, y así no tiene sucesor en esta preocupación. Pedro, en cambio, la posee por función social, por donde su solicitud pastoral se transmite con su sede.

77. Se encuentra, por ejemplo, en Filareto, Akvilonov, A. A. Lebedev.

«La cabeza de todo hombre es Cristo, la cabeza de la mujer es el hombre, la cabeza de Cristo es Dios» [78], es que reconoce en el vocablo «cabeza», «jefe», un sentido de simple autoridad de gobierno. A buen seguro Cristo es y permanece siendo la cabeza de la Iglesia en este sentido, como lo es para la operación secreta de la vida y del pensamiento. Mas cada obispo, en su diócesis [79], cada prelado en los límites de su jurisdicción, es también jefe o cabeza en este sentido [80]; e igualmente en este sentido el Papa es jefe o cabeza de toda la Iglesia. La Iglesia rusa de la anteguerra ¿no reconocía, aparte de la jurisdicción episcopal que se ejercía en cada eparquía, la competencia superior del Santo Sínodo que se ejerece, para todo lo que se refiere al gobierno de la Iglesia, en toda la extensión del territorio? Pedro el Grande (?), Catalina II, Pablo I, ¿no fueron llamados «cabeza de la Iglesia»? Lo cual es ciertamente intolerable, tanto por el nombre como por la cosa, si así se debe reconocer al soberano del Estado como tal una competencia jurisdiccional en las cosas religiosas y eclesiásticas [81]; mas esto persuade, al menos, que es posible un «jefe de la Iglesia» en el orden de gobierno y de los poderes legislativo y judicial. ¿Invocaremos nosotros también la famosa teoría de la pentarquía, como la formuló san Teodoro Estudita, que daba el título de cabeza a los cinco patriarcas? [82]. Ello prueba, cuando menos, que existe un sentido del vocablo «cabeza» y una función capital que puede verificarse en la Iglesia fuera de Jesucristo, sin que quede

78. *I Cor.* 11, 3; cfr. *Ef.* 5, 23.

79. Es conocido el texto de la *Confesión ortodoxa* de Pedro Moghila: citamos según el texto latino editado por los PP. MALVY y VILLER, s. j.: *Quando vero episcopi dicuntur capita Ecclesiarum, est intelligendum eos esse vicarios Christi in propria dioecesi et capita particularia juxta Scripturam: «Attendite vobis et universo gregi in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos, pascere Ecclesiam Dei quam acquisivit sanguine suo» (Act. XX, 28).* Q. 85; ed. *Orientalia christ.*, vol. X, núm. 39, 1927, pp. 49-51. Cfr. también, en el mismo §, la explicación concerniente al uso de la palabra *fundamento.*

80. *Caput in alia membra influit dupliciter: uno modo quodam intrinseco influxu, prout scilicet virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad caetera membra; alio modo secundum quamdam exteriorem gubernationem... Interior autem influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo...; sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire: et secundum hoc aliqui alii possunt dici capita Ecclesiae, secundum illud Amos, VI, 1: «Optimates capita populorum...»*, Santo TOMÁS, *Sum. theol.*, IIIª, q. 8, a. VI.

81. No tratando aquí de la cuestión en sí misma, no precisamos la posición de la Iglesia ortodoxa. Ésta no reconoció nunca en el jefe del Estado la plenitud de poderes que hubiera hecho verdaderamente de él el jefe de la Iglesia, plenitud que nosotros reconocemos en el Papa, en su orden (sobre todo por el magisterio).

82. Cfr. S. SALAVILLE, «De quinivertice ecclesiastico corpore apud S. Theodorum Studitum», en *Acta Acad. Velehradensis,* VII (1913), pp. 117 s. El mismo autor demostró (*Acta II Conventus Velehradensis* [Praga, 1910], pp. 123-134; *Échos d'Orient* [1914], pp. 23-42) cómo esta visión se armoniza, en san Teodoro, con el reconocimiento del primado romano.

menoscabo en éste su cualidad soberana de cabeza. Toda confesión cristiana, en realidad, por más que sea tan poco organizada en la Iglesia, y en la medida en que es UNA Iglesia, reconoce bajo una forma u otra, una cabeza, un jefe, o sea, una autoridad que tiene la competencia de la última palabra en materia de gobierno y de legislación. Esto está en la naturaleza misma de las cosas. No lo afirmamos por este motivo de la Iglesia católica, pero por esto sin duda Jesucristo concibió, quiso y fundó su Iglesia así, en su beneplácito lleno de sabiduría.

Ahora bien, esta distinción de los dos dominios propios del orden y de la jurisdicción, distingo que consideramos tan importante para una justa visión de la Iglesia, la conocían los teólogos greco-rusos, aunque descuidaron el uso o la aplicación. Al menos, si no estamos mal informados tal nos parece su actitud.

Que la distinción entre el orden y la jurisdicción sea conocida de los teólogos ortodoxos es un hecho incuestionable [83]. El poder pastoral, que añade al mero poder sacramental del orden el derecho de enseñar con autoridad y de gobernar las iglesias, es considerado por ellos como propio del episcopado y como algo que le caracteriza [84]. Es asimismo un hecho que esta distinción figura en la vida misma de las iglesias orientales: admite la existencia, por encima de los obispos, de grados jerárquicos cuya superioridad no es manifiestamente una superioridad según el orden, sino únicamente según los poderes jurisdiccionales y gubernamentales: así los patriarcas. Ciertamente, se nos dice que esta superioridad de jurisdicción es cosa de puro derecho eclesiástico [85], y no lo negamos. Pero se admite en eso el principio de una competencia jurisdiccional superior, en un territorio dado, a la de los obispos cuyas eparquías se distribuyen este territorio. Se admite, en fin, que en una misma Iglesia autocéfala, la unidad visible se afianza hasta una cierta unidad de dominio y de autoridad jurisdiccionales.

Mas la distinción del orden y la jurisdicción que se da en los hechos como en los textos es también a veces desconocida o pasa inadvertida, tal vez porque le falta su principal punto de aplicación. Esto es claro, y debe llamarse más bien una confusión que una preterición, cuando se nos dice que la primacía que confiere al Papa un grado jerárquico superior, debería serle dada por una consagra-

83. Cfr. SPACIL, S. J., *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati*. III, *Doctr. theol. recens* (*Orientalia Christ.* vol. II, n. 8, 1924), § 25, p. 51.

84. Es lo que Khomiakov afirma varias veces contra los protestantes, en su *Réponse à l'Archevêque de Paris*.

85. Así Bolotov, Andrutsos citado por SPACIL, *op. cit.*, § 28, p. 17.

ción especial [86]. Así es todavía como, según Macario Bulgakov, por la imposición de manos, el obispo da al sacerdote el poder de enseñar; lo cual es verdad, pero nada dice de la «misión» recibida de la jerarquía pastoral al darle su garantía y su carácter oficial. El mismo teólogo afirma también que los obispos son por el mismo título sucesores de los Apóstoles, y por tanto iguales entre ellos: lo cual es cierto del poder del orden, pero puede no verificarse en cuanto a la competencia gubernamental. Cree, finalmente, que Cristo, única cabeza invisible de la Iglesia, la dirige y la gobierna por su gracia: lo cual es perfectamente cierto, pero por preterición acaba por reabsorber el punto de vista gobierno en el punto de vista santificación y acción sacerdotal. Esta afirmación de que Cristo basta con su gracia para gobernar a la Iglesia de dentro, como Dios gobierna inmediatamente el mundo, se halla en otros teólogos, por ejemplo en Nicolás Malinovsky.

Ahora bien, que Cristo gobierna a la Iglesia en el interior por su gracia no lo negamos nosotros de ningún modo; afirmaremos incluso sin titubeos que el gobierno eclesiástico existe en definitiva para prestar un servicio a este reino de dentro o interior; mas si la lógica de la creación, respetada por Dios hasta tal punto que puede llamársela también la lógica de la encarnación, es la de obrar sobre el hombre y elevarlo a Dios por intermediarios sensibles, ¿por qué esta lógica valdría solamente para la santificación interior o, en el orden de gobierno, se limitaría a las diócesis y no valdría para la Iglesia universal? Se afirma con harta frecuencia que «por encima del don del obispo no hay absolutamente nada» [87], y se cree al decir esto, evidentemente, excluir la posibilidad de un Soberano Pontífice.

Ahora bien, nosotros creemos también que en la jerarquía según el orden, por encima de cada obispo, sólo está Cristo; mas si el episcopado está caracterizado por «la plenitud de los derechos eclesiásticos confiada por Cristo a los Apóstoles» [88], ¿por qué esta plenitud, dada a todos en el orden del poder de santificar, no será perfecta solamente desde «el punto de vista de gobierno» en el obispo de la Iglesia católica, puesto que el derecho de atar y desatar, el poder de apacentar el rebaño fueron dados antes que a nadie a Pedro? Podríamos

86. Así A. Lebedev, Uspensky, A. P. Lebedev, Perov, Khomiakov, Akvilonov y Malinovsky, citados por Th. Spacil., *op. cit.*, § 45, p. 60 y F. Grivec, en *Bogoslovni Vestnik*, IV (1926), p. 35.

87. Khomiakov, «L'Église une» (en el t. II de las *Obras completas*), § 8: trad. francesa por el P. R. Tandonnet, en A. Gratieux, *Le Mouvement slavophile...* (*Unam Sanctam*, 25) (París, 1953), p. 229.

88. Khomiakov, «Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un Mandement de Mgr. l'archevêque de Paris», en *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient* (1872), pp. 148 s.

pasar revista a muchos otros textos ; y sobre todo otros más competentes podrían completar estas indicaciones. Notemos solamente, para terminar, las palabras prescritas para la abjuración de los católicos que pasan a la ortodoxia :

¿Renuncias a esta falsa creencia según la cual no bastaría reconocer por jefe de la Iglesia universal a nuestro Señor Jesucristo, siendo el jefe de toda la Iglesia el obispo de Roma?

¿Renuncias a esta falsa creencia según la cual los santos Após-les, no habiendo recibido de nuestro Señor Jesucristo un idéntico poder espiritual, habrían tenido por jefe al Apóstol san Pedro del cual el obispo de Roma sería el único sucesor, como si los demás herederos del apostolado, los obispos de Jerusalén, de Antioquía, de Alejandría y los restantes no fuesen iguales al obispo de Roma? [89].

Aquí, como en tantos otros pasajes, están englobados en el mismo enunciado de «un poder espiritual» lo que procede del orden y de la jurisdicción.

Al escribir estas líneas, no hemos tenido en modo alguno la intención de atacar o contristar a nuestros hermanos ortodoxos. Proponemos fraternalmente a los que tal vez leerán estas páginas, que se aprovechen del beneficio de esta distinción tradicional y bien conocida entre el orden y la jurisdicción, dondequiera que se presente la oportunidad. Tiene su interés para una exacta visión de conjunto de la Iglesia, y nos parece que los teólogos ortodoxos, al afirmarla en principio, no han usado de ella en todas las cuestiones eclesiológicas en que habría tenido aplicación.

IV. RELACIONES RECÍPROCAS DEL ORDEN Y DE LA JURISDICCIÓN

Tratando de distinguir lo mejor posible el orden y la jurisdicción, hemos hablado de una jerarquía según el orden y de una jerarquía según la jurisdicción. La noción de los poderes de la Iglesia que deseamos sugerir o destacar sería incompleta, si no demostráramos, para terminar, su unidad. Los poderes jerárquicos de orden y de jurisdicción se distribuían diversamente en la Iglesia ; mas como estos poderes son de derechos o de incumbencias que permiten ejercer una cierta función con vistas a un cierto fin, como este fin es único, a saber, llevar a los hombres a su perfección por la unión con Dios,

89. Trad. del P. Malvy, en A. MALVY, s. j., «Les divergences dogmatiques entre l'Église Romaine et l'Église orthodoxe greco-slave», en *Nouv. Rev. théol.*, LI (1924), pp. 321-332 y 400-425: cfr. p. 329.

las más estrechas relaciones reducen la dualidad de los poderes a una unidad fundamental.

La operación de la Iglesia, madre de los hijos de Dios y reino de santidad, como instrumentalidad divina, no es la operación de otro ser que la Iglesia jurídica, la Iglesia cuerpo social, educadora de los bautizados y reino de Dios visible: no hay dos Iglesia, como no hay dos hombres en nosotros, ni, propiamente hablando, dos jerarquías, porque los dos poderes son funciones de un organismo único, algo así como la inteligencia y la voluntad son las potencias de una misma alma. Sin embargo, si la inteligencia comprende, a decir verdad es el alma inteligente quien comprende; la voluntad quiere, pero es el alma inteligente y voluntaria quien quiere, de modo que la misma y única alma es inteligente cuando quiere, ya que cuanto concierne al «conocimiento» del objeto en el querer, procede de la inteligencia, y la misma y única alma es voluntaria cuando comprende, ya que todo lo referente al «ejercicio» de la inteligencia procede de la voluntad. Así la misma jerarquía apostólica ejerce su poder de gobierno en orden a la santificación y en la operación misma en que ejerce su poder santificante, mientras que, por otro lado, sólo posee y pone en acción sus derechos de regencia espiritual para los fines de santificación.

Una comparación más exacta que la de las relaciones del alma con la inteligencia y la voluntad nos la proporciona la psicología humana. Aunque nuestra prudencia, como toda nuestra vida moral, esté al servicio de nuestra caridad y ésta sea verdaderamente la virtud real a la cual se subordina todo lo demás, no obstante, todas nuestras virtudes morales y las virtudes teologales y la misma caridad están sometidas, por lo que se refiere a su acto y a su ejercicio, al gobierno de nuestra razón práctica, es decir, a la prudencia. Cualquiera que sea la nobleza que les viene de su objeto, estas virtudes y los actos de estas virtudes están ordenados al único fin de nuestro destino, y caen por lo mismo bajo el dominio, la moción y la jurisdicción de la prudencia, virtud del obrar humano que ordena los medios al fin. Así en la Iglesia: todo está en ella ordenado a la santidad, que procura el sacerdocio; pero todo también, al menos todo lo que puede ser público y comprobable [90], desde el punto de vista del ejercicio, deriva del gobierno [91].

90. Cfr. *supra*, p. 200 s.

91. *Clavis cum ordine datur; sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subjecta per jurisdictionem; et ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium*, santo TOMÁS, *In Sent.*, lib. IV, dist. 18, q. 1, a. 1, qª 2 ad 2.

1. *Todo cae bajo la moción del poder pastoral.*

Todo hombre, aun el no cristiano, puede bautizar. No obstante, porque no existe más que una Iglesia y el bautismo tiene por efecto no solamente regenerar al alma sino también asociarla al cuerpo eclesiástico, el bautismo está reservado en la Iglesia, normalmente, a los sacerdotes que tienen cura de almas. Antaño sólo el obispo era el ministro habitual [92], y aun ahora, el bautismo solemne, que es tan caro a la Iglesia, exige la unción hecha con el santo crisma consagrado por el obispo. Este bautismo está reservado en las parroquias al que tiene el cargo pastoral de las almas, el cura o su delegado. Y se comprende que sea así, se considera que el bautismo incorpora a la Iglesia universal en la medida en que incorpora a la comunidad elemental o parroquial [93], y que esta primera acción del poder regenerador y santificante de la Iglesia, por el hecho de hacer del pequeño bautizado un sujeto de la Iglesia y ponerle al mismo tiempo bajo el poder y responsabilidad pastoral de la jerarquía, corresponde a aquellos que, además del poder del sacerdocio, ostentan el gobierno espiritual; en la Iglesia católica, sólo las iglesias catedrales y parroquiales tienen fuentes bautismales.

Todo sacerdote, lo hemos dicho ya, goza y conserva a perpetuidad el poder de consagrar la eucaristía. Y, sin embargo, este poder, para ejercerse legítimamente, supone la intervención de la autoridad jerárquica: ya sea que la celebración de la eucaristía requiera el uso de una piedra de altar o de un ara bendecidas por el obispo, sea que toda ceremonia pública de culto esté sometida a la administración episcopal, sea en fin que el sacerdote no pueda legítimamente celebrar sino con la previa autorización del obispo. Todo esto son cosas relativas al estado presente de la disciplina eclesiástica, pero cuya sustancia se halla, bajo una forma u otra, en la más remota antigüedad cristiana: «No tengáis como legítimo, escribe san Ignacio de Antioquía, sino la eucaristía celebrada en presencia del obispo o de su delegado. Dondequiera esté el obispo, que allí se halle también la comunidad, del mismo modo que donde se halla Jesucristo, allí está la Iglesia universal. No está permitido bautizar ni celebrar el ágape en ausencia del obispo; en cambio, todo lo que

92. Sin duda, en esta perspectiva hay que entender lo que dice el obispo donatista Parmeniano, que el obispo o ángel de la Iglesia tiene por misión, en el bautismo, *movere fontem*. Cfr. P. BATIFFOL, *Le Catholicisme de saint Augustin*, I, p. 85.

93. Así, el primer acto «administrativo» del cual es objeto el pequeño cristiano, adquiere todo su valor y recibe el nombre tan lleno de sentido: inscripción en los registros de la catolicidad. Por donde se ve que lo «administrativo» y lo «jurídico» tienen su aspecto religioso: basta con comprender el sentido de las cosas.

él aprueba es igualmente agradable a Dios: de esta suerte, todo lo que se haga será seguro y válido»[94].

En todos estos casos vemos que las operaciones sacerdotales de la Iglesia, desde el punto de vista de su ejercicio, caen bajo la competencia y la reglamentación de la autoridad pastoral. No se trata, aun aquí, sino de la legitimidad de los actos del sacerdocio: la Iglesia es una sociedad en la cual el orden exterior garantiza y ambienta la paz interior de las almas: san Pablo reglamentaba con cuidado incluso el ejercicio de los carismas. Pero existen operaciones de santidad que implican, en su constitución misma y su validez, una intervención del gobierno y una comunicación de jurisdicción: queremos hablar de los sacramentos del matrimonio y de la penintencia.

Aquí todavía, la disciplina actual tiene lazos lejanos. San Ignacio mártir escribía a san Policarpo: «Es bueno que los que contraen matrimonio, tanto hombres como mujeres, no lo hagan sino con la aprobación del obispo; pues es el pensamiento de Dios, que debe presidir los matrimonios, y no la pasión»[95]: medida de orden, previsión paternal, mas también intervención de la autoridad pastoral en la conclusión de un pacto que en la Iglesia de Cristo es un sacramento. Sean cuales fueren las aclaraciones hechas desde entonces por la autoridad eclesiástica, le corresponde, hoy como antaño, «definir las modalidades del contrato y las condiciones que deberá llenar para ser válido»[96]; y una de esas condiciones es, en las circunstancias habituales, la presencia del sacerdote: y no importa de cuál sacerdote; simplemente de un cura que tenga a su cargo el cuidado de las almas, o bien de un delegado suyo.

El caso del sacramento de la penitencia es aún más caracterizado. Si existe un acto que deriva de la competencia de Dios (*forum Dei*), es ciertamente este acto de perdón, esta restauración de la

94. *Ad. Smyrniotas*, VIII. Trad. fr. A. Lelong, Picard, 1910, pp. 89-91.
Puede compararse la carta de Clemente romano *ad Corinthios*, XL, 1-5 (15 años anterior a la de Ignacio). Se habrá observado que el texto, con bastante frecuencia citado en el sentido protestante en favor de una Iglesia puramente espiritual, *ubi Christus ibi Ecclesia*, está tomado en un contexto que, si se quisiera, podría tacharse del más puro «juridismo» o «sacerdotismo». Una prueba más de que el lado interior y el lado exterior son inseparables en la Iglesia como en Cristo. Esmerándose en separar la idea de la Iglesia de su primera aparición en el cristianismo primitivo, Kattenbusch afirma netamente que la Iglesia de Jesucristo y de los Apóstoles es a la vez *societas fidei et Spiritus sancti in cordibus* y *societas externarum rerum ac rituum*. Cfr. F. Kattenbusch, «Der Quellort der Kirchenidee», en *Festgabe A. von Harnack* (1921), pp. 143-172.

95. *Ad Polycarpum*, V, 2; cfr. también A. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, 2.ª ed. puesta al día por A. Genestal (París, 1929), p. 3, que cita asimismo a Tertuliano: *De Pudicitia*, c. 4.

96. Ch. V. Héris, o. p., *L'Église du Christ. Son sacerdoce, son gouvernement* (Juvisy [S. et O.], ed. du Cerf), p. 65. Las relaciones entre gobierno y sacerdocio están bien definidas en este pequeño estudio.

amistad entre Dios y el alma, esta restitución de la santidad: ¿quién, pues, se inmiscuiría aquí entre la conciencia y Dios? Y sin embargo, como quiera que Dios se digna servirse del ministerio de los hombres, y la Iglesia ha recibido la responsabilidad de los amigos de Dios, de su fidelidad delicada; y además el pecado, enfermedad o parálisis de un miembro de Cristo, interesa a todo el cuerpo [97], se dará lugar, en la reconciliación del alma con Dios, a una intervención de la jerarquía. La absolución dada por el ministro en nombre de Dios, y aun *in persona Dei,* procede del poder de orden; mas, teniendo valor de sentencia judiciaria y siendo pronunciada bajo la forma de juicio, la absolución afecta a la competencia jurisdiccional y su validez está en dependencia de una comunicación del poder de jurisdicción por la autoridad legítima.

Tales son los casos más notables que ilustran esta ley general: que el poder de santificar está sometido, para lo que es de su ejercicio, al gobierno legítimo, exactamente igual como el uso de nuestros valores espirituales depende de nuestra prudencia; porque el gobierno es la prudencia de la autoridad, como la Providencia es la prudencia de Dios. La autoridad en la Iglesia reviste por esto, en virtud de esta conjunción y de esta interdependencia del orden y de la jurisdicción, una forma de competencia que puede llamarse poder litúrgico; no es el poder de celebrar los ritos sacramentales (esto sólo proviene del orden), sino el poder de regular las cosas del culto. Efectivo ya en el obispo, y haciendo de él un príncipe en el orden cultual como lo es en el orden de gobierno propiamente dicho, este poder sólo se halla en plenitud en el Soberano Pontífice. En él, como en el cuerpo episcopal tomado en su conjunto, puede llegar hasta el poder de cambiar, en una medida difícil de precisar, el rito exterior de los sacramentos (no su simbolismo fundamental, que es como el núcleo central de su «sustancia»).

2. «*Finis praecepti caritas*» [98].

Todo el gobierno de la Iglesia está ordenado a la santificación de las almas, a la pureza de la caridad. El fin de la disciplina es hacernos participar en la santidad de Dios (*Heb.* 12, 9-11).

97. Este punto de vista social se halla muy subrayado en los Padres, particularmente en san Juan Crisóstomo. El P. SERTILLANGES lo puso muy bien de relieve en sus distintas obras: *L'Église,* trad. castellana, *La Iglesia* (Buenos Aires, Difusión); *Les sacrements,* y *Catéchisme des incroyants,* trad. castellana, *Catecismo de los incrédulos* (Buenos Aires, Fontis).

98. *I Tim.* 1, 5. Sería preciso prolongar las breves indicaciones dadas en este párrafo con los dos bellísimos artículos del P. SCHWALM, O. P., «L'inspiration intérieure et le gouvernement des âmes», en *Revue thomiste,* VI (1898), pp. 315-353, y «Le respect de l'Église pour l'action intime de Dieu dans les âmes», *ibid.,* pp. 707-738.

Ya en el orden natural, toda la actividad legislativa, administrativa, judiciaria y coercitiva del Estado apunta en principio a un objetivo único: regular las relaciones entre los hombres, de tal manera que la virtud florezca y que la amistad germine entre ellos. En la Iglesia, en la santa Iglesia, todo está encauzado hacia la santidad. Las reglamentaciones del culto, la enseñanza, las prescripciones canónicas, toda la acción pastoral converge en la triple pureza de conciencia, de la fe y de la caridad.

Más aún: la Iglesia sólo es Reino de Dios visible sobre la tierra para preparar e inaugurar en las almas el Reino invisible de Dios: todo lo que hay en ella, conducta y dirección de las almas, se endereza únicamente a edificar este «templo santo en el Señor» [99], este valor absoluto de la caridad que «no pasará jamás» [100]. Así, la autoridad de la Iglesia en el gobierno espiritual es esencialmente relativo a la acción interior del Espíritu Santo en las almas; su mayor ambición es preparar lo mejor posible la venida del Espíritu Santo, de abrirle las almas, luego cederle el sitio (lo que no puede hacerse nunca del todo en esta vida). Como Juan Bautista, «prepara»; como él, sólo toma «lo que le ha sido dado por el cielo»; deja al esposo las almas que le pertenecen, «radiante de alegría a la voz del esposo», contenta de disminuir, en tanto que Él crece [101]; hasta que, finalmente, en la consumación de las cosas, esa Iglesia en donde se manda y en donde se obedece cede el lugar a la otra Iglesia, en donde se ama únicamente, realizándose definitivamente la comunión de todos, juntamente con el Padre y su Hijo Jesucristo [102]. Tal es la condición de la autoridad en la Iglesia, que debe afianzarse, aunque solamente para ayudar a las almas a unirse con Dios en la santidad; y, sin duda, más hondamente que en un orden moral y psicológico, en este sentido hay que entender lo que nuestro Señor decía a los Apóstoles acerca de las condiciones propias de su potestad: «Los reyes de las naciones dominan sobre ellas y son llamados bienhechores. Pero vosotros, no lo hagáis así» [103].

Finalmente, la Iglesia ha recibido todo lo que tiene de poderes para concurrir a la transfiguración del mundo y de la humanidad. Esta transfiguración, o regeneración, o santificación, la procura el sacerdocio directamente; sus operaciones están sometidas a la prudencia social de la Iglesia que es su gobierno. Mas esta prudencia o gobierno están, por todo lo que representan, al servicio de una

99. *Ef.* 2, 21.
100. *I Cor.* 13, 8.
101. *Jn.* 3, 27-30.
102. *I Jn.* 1, 3.
103. *Lc.* 22, 25.

más grande pureza de la caridad, de una unión más íntima con Dios. El orden y la jurisdicción colaboran al unísono. Se distingue, pero lejos de oponerse, se acumulan en el episcopado, y finalmente en la Iglesia. Propiamente no hay más que una jerarquía cuyo fin, como dice san Dionisio [104], es la asimilación de todas las cosas en Dios y la unidad en Dios.

104. *Hier. coelest.*, cap. 3.

Estructura del sacerdocio cristiano*

Las afirmaciones de la Escritura, de la liturgia, de los principales testimonios de la Tradición, y finalmente del magisterio, sobre el sacerdocio de los cristianos son relativamente numerosas. Han sido objeto, desde hace tiempo, de estudios bastante circunstanciados. Suponiendo los textos conocidos, y remitiendo a estos estudios [1], no seguiremos aquí el método inductivo, yendo de un análisis de los datos documentales a una síntesis doctrinal ; propondremos más bien una visión de conjunto del sacerdocio cristiano, partiendo de nociones generales y descendiendo luego a las aplicaciones concretas, tratando sobre todo de poner en orden los principales elementos de la cuestión. Un estudio atento de ésta, basándonos en una documentación seria, nos ofrece la garantía de que nuestras conclusiones son conformes al pensamiento de san Agustín, a la teología de santo Tomás y a la doctrina de la encíclica *Mediator Dei.*

* Publicado en *La Maison-Dieu,* n. 27 (1951-4), pp. 51-85. No se ha añadido ni modificado nada a este texto, bien que nuestro pensamiento se ha precisado y enriquecido desde 1951.

1. Para ceñirnos a algunos estudios sólidos redactados en francés y fácilmente accesibles, señalamos: L. Cerfaux, «Regale Sacerdotium», en *Rev. Sciences philos. théol.,* 28 (1939), pp. 5-39; estudios de B. Capelle, B. Botte, L. Charlier, A. Robeyns, en *La participation active des fidèles au culte, Semaine liturgique de Louvain,* 1933 (Lovaina, 1934); P. Dabin, *Le Sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (*Museum Lessianum,* Sect. théol. 48) (Bruselas y París, 1950), compilación de textos, por orden cronológica; diferentes artículos del P. J. Lécuyer sobre el sacerdocio en los Padres (san Hilario de Poitiers, san Juan Crisóstomo, etc.).

Para una ordenación más circunstanciada de la documentación, remitimos al capítulo IV («Les laïcs et la fonction sacerdotale de l'Église») de nuestra obra *Jalons pour une thélogie du laïcat* (París, 1953), pp. 159-313; trad. castellana, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona, Estela, 1963²), pp. 140-274.

Véase aún a P. Glorieux, *Dans le Prêtre unique* (París, s. d. [1938]); H. Bouessé, *Théologie et sacerdoce* (Chambéry, 1938); Y. J.-M. Congar, «Un essai théologique sur le sacerdoce catholique. La Thèse de l'abbé Long-Hasselmans. Textes et remarques critiques, en *Rev Sciences relig.,* 25 (1950), pp. 187-199 y 288-304.

1. El sacerdocio, en su sentido más general, dice relación con el sacrificio. Lo definiríamos, por nuestra parte, como la cualidad que permite presentarse delante de Dios para obtener su gracia, y por tanto su comunión, por la ofrenda de un sacrificio que le es agradable. Se hallan, es verdad, otras definiciones del sacerdocio, en particular la establecida por medio de la noción de mediación (ciertos textos de santo Tomás), o por la de consagración (escuela francesa), y hasta por la de una función de amor y de adoración hacia Dios, de amor apostólico y de ministerio de salud hacia los hombres (can. Masure). Mas la noción de mediación es más amplia, menos determinada que la de sacerdocio: hay dos mediaciones de revelación que no son sacerdotales; por otra parte, aplicada al sacerdocio, lo reduce de golpe a su forma pública o litúrgica; procedimiento discutible, y que viene a ser lo mismo que prejuzgar bastante arbitrariamente el valor verdaderamente sacerdotal de los fieles, valor afirmado no obstante por la Sagrada Escritura [2]. La noción de consagración es más bien el eje de una espiritualidad de la función sacerdotal que el de una definición del sacerdocio mismo. En cuanto a la idea que incluye el apostolado en el sacerdocio, no hay que rechazarla, desde luego, y puede reivindicar en su favor el apoyo de varios pasajes del Nuevo Testamento, pero tal como se nos la presenta, aparece como una descripción de la actividad de los sacerdotes, más bien que una definición del sacerdocio. Es necesario que se la reduzca a un punto de vista más formal. Nosotros creemos que la idea de sacrificio es apta para facilitar este punto de vista.

Bíblicamente hablando, la del sacerdocio le está estrechamente unida: Ya sea porque la cualidad sacerdotal de Cristo haya sido sugerida partiendo de su cualidad de víctima [3], que es precisamente un aspecto bajo el cual no estaba formalmente expresada, sea porque el sacerdocio fuera expresamente definido por la función sacrificial [4]. También aquí los testimonios no faltan en los escritos de los Padres (san Agustín), de los teólogos (santo Tomás), y del magisterio (Concilio de Trento), que refieren expresamente el sacerdocio al sacrificio [5].

2. Los principales textos bíblicos relativos a la cualidad sacerdotal del pueblo de Dios o de los fieles son: *Ex.* 19, 3-6; *Is.* 61, 6; *I Pe.* 2, 4-5, 9-10; *Rom.* 12, 1 (cfr. 6, 13); *Heb.* 13, 15-16; *Ap.* 1, 5 b-6; 5, 9-10; 20, 6 (cfr. 22, 3-5). Luego los textos en donde se emplean expresiones cultuales caracterizadas: *Rom.* 15, 16; *Ef.* 2, 18-22; *Flp.* 2, 17; 3, 3; *Heb.* 4, 14-16; 7, 19; 8, 1; 10, 19-22: Véase aún, tal vez, *Lc.* 1, 75, y los textos relativos a la colecta de san Pablo, *Rom.* 15, 27; *II Cor.* 8, 4; 9, 12.

3. *I Pe.* 1, 19; 2, 24; 3, 18; *Jn.* 17, 19.

4. Cfr. *Heb.* 5, 1; 8, 3; comp. 2, 17; 9, 11-14; 10, 11.

5. *Ideo sacerdos quia sacrificium:* san AGUSTÍN, *Conf.*, X, c. 43, n. 69 (*PL* 32, 808); comp. *Enar. in Ps.* 109, n. 17 (37, 1459); *in Ps.* 130, n. 4 (1706); *in Ps.* 149, n. 6 (1952).

2. Hay, pues, que partir de la noción de sacrificio. Es notorio que ha sido discutida y lo es todavía. Así y todo, parece que tomándola de más lejos, y, por tanto, también en su acepción más general, hallamos a la vez los datos de la experiencia humana más común y el sentido de la Escritura considerada no tanto en tal o cual texto particular, o en tal episodio o tal institución, como en su movimiento de conjunto, como veremos en seguida.

En la lengua corriente se habla de «sacrificio» ora de una manera excesivamente restringida, ora de una manera amplia en demasía. De una forma demasiado estrecha como cuando se enseña a los niños el camino de los «pequeños sacrificios», porque entonces se limita la palabra «sacrificio» para designar «aquello que cuesta» ; y de una manera demasiado amplia, pero también muy interesante, como cuando se dice, por ejemplo, de una muchacha que no se ha casado por no dejar a su anciano padre o su anciana madre, que «se ha sacrificado por sus padres», o del soldado que «hace el sacrificio de su vida» a la patria. En estos dos ejemplos, «sacrificarse» consiste en colocarse frente a otro en la verdadera relación que determina, de una parte, lo que es para mí, de otra, lo que yo soy para él. Se trata de subordinarnos a las cosas que están por encima de nosotros y que, si son mi bien, un bien absoluto e indiscutible en su orden, exigen que yo las prefiera eventualmente a mí mismo, por lo menos a la parte egoísta de mí mismo [6]. Y precisamente porque una tal parte existe, me es con frecuencia oneroso y doloroso supeditarme a otro en la medida en que debo hacerlo. El pecado por el cual refiramos a nosotros mismos todas las cosas, excesiva o egoísticamente, provoca fatalmente que la realización de nuestro orden en un plano superior a nosotros mismos, y por tanto nuestro sacrificio, adquiera un aspecto de desapego doloroso, mas este orden puede también realizarse en la alegría del corazón, y es lo que ocurre cuantas veces se ama verdaderamente y con sinceridad. Notemos sólo de rechazo cómo, por el aspecto que acabamos de evocar, los valores de expiación y de satisfacción se introducen en el interior del sacrificio, entendido en su sentido más amplio y más positivo.

Cuando se trata de nuestra verdadera relación para con Dios, que es nuestro Creador, y del cual procede «todo» lo que somos o tenemos, somos nosotros mismos, es la totalidad de nuestro ser, de

Dicit sacerdos quia se obtulit Deo Patri: santo TOMÁS, *in Heb.*, c. 5, *lect.* 1. «El sacrificio y el sacerdocio están tan unidos por ordenación de Dios que en toda ley han existido ambos» : Concilio de Trento, sesión 23, cap. 1 (DENZINGER, 957).

6. Recogemos aquí, a título de *confirmatur,* este testimonio inesperado: «El hombre debe saber el precio de la vida, pero debe saber subordinarla a los fieles ideales, que son los fines colectivos: La Justicia, la Libertad humara, la Independencia nacional, la Paz. Esta subordinación se llama prácticamente el sacrificio» (L. BLUM, *A l'échelle humaine,* p. 120).

nuestro obrar y de nuestro haber, lo que debe constituir el «sacrificio». Es éste evidentemente el programa de una vida, programa que, al pie de la letra, sólo puede llenarse cumplidamente si abraza, en la ofrenda de la misma vida, nuestra muerte. Pero este programa se concreta en actos particulares, inclusive en cosas cuya ofrenda podemos expresar, y así realizar nuestra dependencia de Dios como nuestro autor y nuestro todo. Así, nuestros sacrificios tienen su alma y su materia.

Su alma, es la aceptación libre y amante de nuestra referencia a Dios, es decir, de la dependencia absoluta en que nos hallamos respecto a Él, y de nuestra orientación hacia Él por la conformidad de nuestra voluntad con la suya. En una palabra, es el movimiento espiritual del hombre hacia Dios. Hablamos de retorno a Dios, de religión, de sacrificio interior, como lo hace santo Tomás [7], del hombre mismo en tanto que consagrado y entregado a Dios, o de sacrificio invisible, como hace san Agustín [8]: son los distintos nombres del alma de todo sacrificio. Para estos grandes doctores, ahí está lo esencial: el acto exterior vendrá por añadidura, pero no es éste el que definirá primeramente el sacrificio [9]. Y en cuanto a la materia, comprende todo cuanto es susceptible de ser ofrecido, «toda obra buena, todo acto de virtud», dice santo Tomás [10], pero también cosas exteriores, como lo vemos en todas las religiones y por la misma Biblia. De suerte que llegamos a definir el sacrificio religioso, con san Agustín, diciendo que es «toda obra hecha con miras a unirnos a Dios en una santa comunión» [11].

3. El sacerdocio, siendo correlativo del sacrificio, una forma de sacerdocio corresponde a esta forma más general, pero también más interior y personal del sacrificio: un sacerdocio de ofrenda de sí mismo y de su vida, un sacerdocio de la vida santa, un sacerdocio de justicia. Por esto san Ireneo tiene un texto del que han abusado ciertos autores, cual si el santo se declarara contra la existencia

7. Véase, por ejemplo, *Summ. theol.*, Iª IIªᵉ, q. 101, a. 2; IIª IIªᵉ, q. 81, a. 2; q. 82, a. 4; q. 85, a. 2; q. 93, a. 2; IIIª, q. 22, a. 2.

8. *Civ. Dei.*, X, 6 (*PL* 41, 283); c. 19 (297); etc.

9. Cfr. santo TOMÁS, *Summ. theol.*, IIª IIªᵉ, q. 85, a. 2; comp. a. 4 y q. 81, a. 7: q. 93, a. 2, obj. 2; q. 94, a. 4, ad 1; *Contra Gent.*, III, 120. Esta doctrina se halla en la encíclica *Mediator Dei*.

10. *Summ. theol.*, IIª IIªᵉ, q. 81, a. 4, ad 1; 85, a. 3, y cfr. 124, a. 5; *Com. in Ps.* 19, 4.

11. En el gran texto de la *Ciudad de Dios* citado más lejos. Esta definición se la hizo suya santo TOMÁS (*Summ. theol.*, IIª IIªᵉ, q. 85, a. 2; a. 3, ad 1; IIIª, q. 22, a. 2; q. 48, a. 3; *III Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, q. 2, ad 1; *in Boet. de Trin.*, q. 3, a. 2) y la encíclica *Mediator Dei*.

de un sacerdocio jerárquico: *Omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem...* [12]. Escribió esto a propósito de David, cuando comió los panes de la proposición, pero su enunciado tiene un alcance del todo general. Veremos más adelante cómo los textos del Nuevo Testamento se encuadran dentro de esta perspectiva. Quedémonos por el pronto en la generalidad de la idea de un sacerdocio de justicia, que corresponde a la ofrenda de una vida virtuosa y santa. En la medida en que se admite la existencia de virtud y religión fuera del pueblo de Dios representado por Israel, y luego por la Iglesia, se admitirá también que existe un verdadero sacerdocio natural de la vida santa. Es el que la Biblia nos presenta, por ejemplo, ejercido por Abel (*Gn.* 4, 4) cuyo sacrificio se conmemora en el canon de la misa. Lo más corriente es que este sacerdocio natural ha pasado del orden puramente interior y personal al de un oficio público, ejercido por el padre o el patriarca [13], o también por el jefe o el rey [14]. En todo caso, aun en el supuesto de haber sido instituido de una manera muy pública, jerarquizada y ceremonial, todo sacerdocio natural está vinculado al sacrificio que constituye, para el hombre, su voluntad de referir lo que es y lo que tiene, al creador de todas las cosas. Todo esto, ciertamente, de un modo cuya revelación nos llenará de alabanza un día en el cielo, lo tomó Jesús y lo hizo suyo en la cruz, valorizando todo lo que, sin Él, hubiese sido incapaz de llegar hasta el Santo de los Santos.

4. Dios, en efecto, quiso proveer por sí mismo al homenaje que quería recibir de los hombres. No es su Creador solamente, sino que, además, formó a causa de ellos un designio positivo de gracia, cuyo término es el don de una comunión perfecta con Él, de una habitación de Él en nosotros y de nosotros en Él. El medio correspondiente debía ser la institución de un sacrificio y de un sacerdocio de gracia, aptos para lograr esta perfecta comunión. Dicho más brevemente: existe una economía divina positiva de sacrificio y de sacerdocio. Como de toda la economía positiva de la gracia, la Biblia nos trae un testimonio de ello. Basta leer el Levítico para conocer lo que fue al principio esta institución cultual; después, para justipreciar en qué sentido quería Dios orientarla, pueden leerse los profetas y los salmos de la época del exilio; en fin, para conocer

12. *Adv. Haer.*, *IV*, VIII, 3, *PG* 7, 995.

13. Tal es, en la Sagrada Escritura, el caso de Noé (*Gén.* 8, 20 s.; comp. *Eclo.* 44, 17), de Abraham (*Gén.* 13, 4), de Isaac (26, 25), de Jacob (35, 1), y también de Job (*Job* 1, 5), de Manué, padre de Sansón (*Jue.* 13, 19), de Jetró (*Ex.* 2, 16; 18, 1, 12), y tal vez de Melquisedec (*Gén.* 14, 8 s).

14. Así, Gedeón (*Jue.* 6, 19 s.), Saúl (*I Sam.* 13, 9 s.; 14, 34, 35), David (*II Sam.* 6, 13 s.; 24, 25), Salomón (*I Re.* 9, 25), Ajaz (*II Re.* 16, 12 s.).

cómo se consuma esta economía en Jesucristo, léanse la epístola a los Hebreos y el Apocalipsis.

No voy a entrar en detalles, aunque serían muy dignos de consideración, en lo tocante a la institución sacerdotal mosaica. Lo que nos importa ahora es notar el sentido del designio de Dios y su culminación en la economía cristiana del sacerdocio. Detengámonos un instante en estos dos puntos esenciales:

a) El sentido del designio de Dios, tal como nos lo revela el sesgo de la revelación bíblica, va del exterior al interior; y es que Dios no quiere otro sacrificio que el don del hombre. Nos hallamos, en la época de los profetas, ante dos series de textos opuestos. De una parte, Dios declara rechazar los sacrificios que se le ofrecen conforme a las prescripciones mosaicas [15]. De otra, nos hace oír por los mismos profetas que en el Israel purificado después del destierro habrá aún sacrificios e incluso todo el aparato de culto exterior [16]. Más: el profeta Malaquías anuncia, por vía de contraste con las ofrendas siempre mancilladas que ofrecen los sacerdotes de la restauración postexílica, un incienso nuevo y una oblación pura (1, 11). No nos cause maravilla ver a Dios rehusar y pedir sacrificios, por boca de los mismos profetas. Sabemos que este sí y este no, simultáneamente expresados, traducen la dialéctica de superación y renuncia que reside en el corazón de la misión profética: el sí y el no son verdaderos al mismo tiempo, porque el no mira a los sacrificios bajo un cierto aspecto que debe negarse y superarse, en tanto que el sí los refiere a un nivel más profundo de realidad, que debe implantar un nuevo estado de cosas. Por lo demás, los profetas ponen en claro el sentido de esta dialéctica: Dios quiere sacrificios,

15. ¿A mí qué, dice Yavé,
toda la muchedumbre de vuestros sacrificios?
Harto estoy de holocaustos de carneros,
del sebo de vuestros bueyes cebados (...)
¿Quién os pide esto a vosotros,
cuando venís a presentaros ante mí,
hollando mis atrios?
No me traigáis más esas vanas ofrendas.
El incienso me es abominable (...)
Detesto vuestras neomenias
y vuestras festividades me son pesadas;
estoy cansado de soportarlas.
Cuando alzáis vuestras manos,
yo aparto mis ojos de vosotros;
cuando hacéis vuestras muchas plegarias,
no escucho (*Is.* 1, 11-15)
Comp *Jer.* 7, 21-23; *Sal.* 50, 11-13, etc.

16. Cfr. *Is.* 56, 7; 66, 20 s.; *Jer.* 33, 11; *Sal.* 51, 21 y todo *Ez.*

mas no como esos que le ofrecen, envueltos de injusticia: quiere la misericordia y no la observancia exterior, la piedad del corazón y no el cumplimiento equívoco del rito [17]. Finalmente, Dios quiere, no la ofrenda de «cosas» exteriores, de animales y de primicias, sino la del hombre viviente:

> No te repruebo por tus sacrificios;
> tus holocaustos están constantemente en mi presencia.
> No tomaré un toro de tu casa
> ni machos cabríos de tus apriscos.
> Pues míos son todos los animales de los bosques,
> todas las bestias de las montañas por millares (...)
> Si tuviese hambre, no te lo diría,
> pues es mío el mundo y todo lo que él contiene.
> ¿Acaso Yo como la carne de los toros?
> ¿Acaso bebo Yo la sangre de los machos cabríos?
> Ofrece a Dios en sacrificio la acción de gracias...
> (*Salmo* 50, 3-14)

> Tú no deseas (oh Yavé) ni sacrificio ni oblación (...);
> Tú no pides ni holocaustos ni víctimas expiatorias.
> Entonces dije: He aquí que vengo (...)
> para hacer, oh Dios mío, tu voluntad.
> (*Salmo* 40, 7-9)

San Pablo aplica a Cristo y hasta lo pone en sus labios, como expresando la intención de su venida en nuestra carne, este último texto del salterio: «Tú no quisiste sacrificio ni oblación, sino que me plasmaste un cuerpo; no te fueron aceptos ni holocaustos ni sacrificios por el pecado. Entonces dije: Heme aquí (...), vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad» (*Heb.* 10, 5-9). En Jesucristo se realiza perfectamente la intención de culto querido por Dios y que, por encima de todo el sistema legal unido aún a la inmolación de cosas exteriores, miraba como sacrificio único el del hombre conformando amorosamente su voluntad con la de Dios [18].

b) San Pablo ha escrito en otra parte: todas las promesas de Dios en la Antigua Disposición, son «sí» en Jesucristo (*II Cor.* 1, 20). Él es el centro y la cumbre de todo, aquel en quien converge todo

17. Cfr. *Os.* 6, 6; *Am.* 5, 24-25; *Is.* 1, 16 s.; *Miq.* 6, 6-8; *Sal.* 40, 7, 9, 10; *Sal.* 51, 18 s.; *Sal.* 69, 31 s.; *Sal.* 141, 2, etc.

18. Sobre este tema, véase igualmente a G. Hebert, *Le trône de David,* c. 4 (París, 1950), y nuestro artículo «Pour une prédication et une liturgie "réelles"», en *La Maison-Dieu,* n. 16 (1948), pp. 75-87.

después de Adán y de Abraham, a través de la historia de Israel, aquel de quien procederá todo a lo largo de la historia de la Iglesia, hasta que todo sea consumado y el Α de todo venga a ser nuestro Ω. Los Padres demostraron al detalle el valor típico de los sacrificios y del sacerdocio del Antiguo Testamento y cómo todas estas cosas, «que acontecían en figura» (*I Cor.* 10, 11) anunciaban a Jesucristo, y que sólo ellas debían encontrar la «verdad». Él es y sólo Él el verdadero sacrificio, el verdadero altar, el verdadero sacerdote y el verdadero templo. Estos distintos temas se hallan claramente expresados en la Sagrada Escritura [19], pero gracias a la epístola a los Hebreos, ningún tema se nos ha explicado mejor que el de Jesús, único sacerdote.

Ya en el Antiguo Testamento, aunque una cualidad sacerdotal fue afirmada de todo el pueblo, se bosquejaba una especie de contracción de todo el sacerdocio en el gran sacerdote, en el sentido, más o menos, de que el gran sacerdote representaba a todo el pueblo, es decir, como si él lo contuviera y como si entre el pueblo y él hubiera una suerte de equivalencia de función religiosa [20]. En el gran Día de la Expiación, el gran sacerdote entraba solo en la presencia de Dios, llenando de una manera excepcionalmente expresiva y solemne el papel de representante de todo el pueblo para ofrecer el sacrificio expiatorio y restablecer la comunión con el Dios santísimo. Hay que leer aquí paralelamente el capítulo 16 del Levítico y la epístola a los Hebreos, sobre todo del c. 8,1 al 10,18. Nos hallamos en el corazón de la economía del sacerdocio que, antes de cumplirlo en Jesucristo, Dios lo había esbozado antes proféticamente en Israel. Como en el Yom Kippur de la liturgia aarónica, cuando se trata de reconciliar a los hombres con Dios, es Jesucristo solo quien, llevándolos a todos en sí mismo, es a la vez la única víctima agradable y el solo sacerdote capaz de penetrar en el Santo de los Santos. «Uno solo sube al cielo, había dicho el mismo Jesús, el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre que está en el cielo» (*Jn.* 3, 13). Cuando se trata de entrar hasta el mismo corazón de

19. Con respecto al de «Jesús-verdadero templo», cfr. los estudios del P. A.-M. Dubarle, «Le signe du temple», en *Rev. biblique,* 48 (1939), pp. 21-44, y del P. J. Daniélou, *Le signe du temple* (París, 1942).

20. Algunos signos en este sentido, que forman el sustrato de la liturgia de la Expiación, más expresiva aún y cuya interpretación se beneficia del texto inspirado de la Epístola a los Hebreos: el gran sacerdote llevaba el nombre de las tribus sobre los hombros y sobre el corazón (*Ex.* 28, 12, 29); sobre la frente, llevaba las palabras que expresaban la consagración de toda la nación: «Santidad a Yavé» (*Ex.* 28, 36 s.). Y esto, con intención de llevar delante de Dios los pecados de todo el pueblo, como también su voluntad de expiación (cfr. *Núm.* 18, 1). Se hacía la misma ofrenda por los pecados de ignorancia del gran sacerdote y por los pecados de toda la asamblea de Israel (*Lev.* 4, 3 y 13-14), etc.

Dios, y de introducir a los hombres en la comunión y en el templo de la vida eterna, o sea en el orden de los bienes propiamente divinos, sólo el Hijo de Dios hecho hombre es el sacerdote y la víctima adecuados. Tal es la doctrina de la epístola a los Hebreos, en cuyo sentido los textos paulinos o joánicos vendrían ahora en tropel a colmar una síntesis de una riqueza maravillosa.

De esta síntesis, nadie acaso ha dado una expresión más enjundiosa que san Agustín. Lo ha hecho en una serie de textos brillantes cuanto densos, de los que vamos a citar algunos, y particularmente en los dos deslumbradores capítulos de *La Ciudad de Dios,* en donde define el sacrificio, no solamente en el plano especulativo o ideológico, sino en el marco de toda la historia de la salvación, o, si se quiere, de la trayectoria total del plan de Dios, que va desde sus comienzos hasta el fin último en la Ciudad de los santos [21]. El sacrificio, en efecto, no le parece verdadero y total si no alcanza su fruto pleno y último. Adoptando de nuevo la dialéctica expuesta más arriba, san Agustín demuestra primeramente que «el verdadero sacrificio consiste en toda obra hecha con miras a unirnos con Dios en una santa comunión, es decir, toda obra referida al fin del Bien, capaz de hacernos verdaderamente bienaventurados». Luego, partiendo de esta idea de un movimiento de adhesión que sea total y no deje margen alguno a la miseria lejos de Dios, y refiriendo a esta idea muchos textos bíblicos que hacen equivaler el verdadero sacrificio a la misericordia, san Agustín demuestra que el sacrificio total es la realización de la adhesión a Dios de la *tota redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum:* sólo ésta forma el *universale sacrificium* [*quod*] *offeratur Deo per sacerdotem magnum qui etiam seipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus.* Por los demás, comentando el pasaje de la epístola a los Hebreos, que hemos citado: «No quisiste ni sacrificio ni ofrenda, pero me plasmaste un cuerpo...», san Agustín enseña cómo este cuerpo, materia del sacrificio y objeto del sacerdocio de Jesucristo, es al propio tiempo el cuerpo personal de Cristo, su cuerpo «comunional» (o «místico»), que formamos nosotros en Él, y estableciendo una unión viva del segundo con el primero, su cuerpo sacramental o eucarístico [22].

21. *Civ. Dei,* lib. X, c. 5 y 6 (*PL* 41, 281-284): texto traducido en L. Bouyer, *Le Mystère pascal* (*Lex Orandi,* 4), App. B; trad. castellana, *El misterio pascual* (Barcelona, Estela, en preparación).

22. *Enarrat. in Ps.* 39, n. 12 y 13 (*PL* 36, 442). Sin duda, no sería difícil justificar exegéticamente este comentario teológico por un estudio de la palabra *sôma* en el Nuevo Testamento: Cuerpo «sacrificado de Cristo» (en la Cruz y en la Eucaristía), y cuerpo-templo o santuario que es la Iglesia: cfr. C. F. D. Moule, «Sanctuary and Sacrifice in the Church of the N. T.», en *Journal of Theol. Studies* (1950), pp. 29-41; cfr. pp. 21-32.

De modo que la síntesis agustiniana nos brinda la siguiente trabazón de ideas: 1.° El contenido del sacrificio, somos nosotros: *Totum sacrificium ipsi nos sumus*[23]. 2.° Equivalentemente, y para que este sacrificio logre su designio total, nosotros todos formamos un solo Cuerpo de Cristo: *Hoc est sacrificium christianorum: multi unum corpus in Christo*[24]. 3.° De esto, la eucaristía es el sacramento, o sea, el signo expresivo, dinámico y realizador. No sólo contiene ella el sacrificio de Cristo, en la cruz, que comprendía ya el nuestro, sino que es el sacramento de todo el sacrificio que el cuerpo communional o místico hace de sí mismo: *Ubi ei* [*Ecclesiae*] *demonstratur, quod in ea re quod offert, ipsa offeratur*[25].

Como se ve, la síntesis agustiniana es tan vasta que nos ha obligado a anticiparnos en el curso de nuestras proposiciones, que versarán sobre la economía propiamente cristiana del sacrificio y del sacerdocio en el tiempo de la Iglesia. Éste se sitúa entre la primera y la segunda venida de Cristo, entre la ascensión y la *parousía,* esto es, según las categorías con las cuales vamos a tener que familiarizarnos, entre nuestro Λ y nuestro Ω.

5. Un sacerdote de la diócesis de Marsella, G. Long-Hasselmans, que desgraciadamente no ha podido llevar a término un estudio muy interesante sobre el sacerdocio (cfr. *supra,* p. 214, n. 1), planteaba el problema de una manera conmovedora, en estos términos en los que sería preciso captar y formular el acuerdo:

— Uno solo es sacerdote (*hiereus*);

— todos son sacerdotes (*hiereus:* escribía él la palabra en singular);

— algunos son sacerdotes (*presbyteroi*).

Encontramos, efectivamente, además de la gran afirmación de la epístola a los Hebreos — hay un solo sacerdote, Jesucristo —, una afirmación no menos clara del texto bíblico sobre la cualidad sacerdotal de todos los cristianos (cfr. *supra,* p. 215, n. 2) y una otra que figura desde los orígenes en los Hechos y desde los últimos años del segundo o los primeros del siglo tercero, en el mismo vocabulario, refiriéndose a la existencia de un sacerdocio jerárquico. Conforme a nuestro propósito en este artículo, no examinaremos las cuestiones así planteadas desde un punto de vista histórico o

23. *Civ. Dei,* X, 6; comp. X, 19 y *Sermo* 19, c. 5, n. 3 (*PL* 38, 133-134); *Sermo* 48, c. 2, n. 2 (38, 317: *Quaerebas quid offerres pro te, offer te. Quid enim Dominus quaerit a te, nisi te?*); etc.

24. *Civ. Dei,* X, 6. Fórmula que reaparece en la Edad Media.

25. Cfr. *Tract.* 26 *in Joan.,* c. 6, n. 15 y 17 (*PL* 35, 1614) y los sermones pascuales editados o reeditados por Dom G. Morin, *Miscellanea Agostiniana,* I (Roma, 1930).

textual, sino desde un ángulo especulativo, que trata de comprender las razones, el engranaje de las cosas, y construirlas de una manera coherente y satisfactoria. En este sentido, el problema está bien enunciado por el P. Long. Se trata de saber cómo se articulan y concuerdan las tres proposiciones que acabamos de transcribir; o también, de comprender la economía del sacerdocio durante el tiempo de la Iglesia.

Esperamos iluminar un poco este tema, considerando las condiciones generales de la economía cristiana o del tiempo de la Iglesia, y esto sobre dos puntos que vamos a exponer escuetamente:

a) La ley evidente de toda la economía de la gracia, y particularmente de la obra de Cristo, es que un don sea hecho ante todo a uno solo o a un pequeño número, pero para hacerlo después extensivo a muchos. Una ley de *pars pro toto,* como el exegeta protestante W. Vischer ha querido subrayar. Cuando se trata de Jesucristo, el designio de la gracia de Dios es que los dones espirituales que le han sido hechos en una plenitud absoluta nos sean comunicados por Él, de tal manera, sin embargo, que viniendo todo integralmente de Él («Él tomará de lo que es mío...» *Jn.* 16, 14), nos sean verdaderamente apropiados y sean con toda verdad «obrados por nosotros». Y esto porque somos personas, porque somos seres que existen en su ser propio, y que, recibiendo o participando todo de Dios, no dejamos de ser nosotros mismos, y no Él, y por lo mismo podemos hacer actos que sean verdaderamente nuestros. Por eso, recibiéndolo todo, añadimos, no obstante, alguna cosa (que nos ha sido dado poder añadir, porque se nos ha dado ser «a imagen de Dios», su frente a frente, y nada menos que su socio o compañero...).

La inteligencia de todo esto se basa en la de la identidad radical, mas también en la de la diferencia y de la relación entre el misterio de Cristo y el nuestro, entre su pascua y la nuestra [26]. Todo procede de su pascua y todo va a la nuestra. Ambas forman el mismo misterio; verdaderamente, una vez más «uno solo asciende al cielo, el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre que está en el cielo» (*Jn.* 3, 13). Sólo subiremos, sólo daremos ese paso, esa pascua al seno del Padre — que es también el Santo de los santos de la epístola a los Hebreos — en «Jesucristo», si llegamos a ser sus miembros, su cuerpo «comunional». Jesucristo es, como afirma el Apocalipsis, nuestro A y nuestro Ω (*Apoc.* 1, 8; 21, 6; 22, 13). Pero es nuestro A Él solamente, aun cuando lo sea para nosotros (*hyper êmôn:* en bene-

26. Sobre este punto decisivo recomendamos la lectura del hermoso libro del padre F. X. DURWELL, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut* (Le Puy y París, 1950); traducción castellana, *La Resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona, Herder, 1962).

ficio nuestro), mientras que seremos el Ω con Él, y Él no lo será sin nosotros. Que su resurrección y su entrada en su gloria no hayan marcado el punto final de la economía cristiana, sino que realizándolo todo en un cierto sentido, hayan sido también un punto de partida; que entre su pascua y su triunfo personal por una parte, la consumación o la restauración de todas las cosas, su victoria total y definitiva por otra, haya sido reservado un tiempo del cual dijo Él mismo que sólo el Padre tenía la decisión en su poder, y que es precisamente el tiempo de la Iglesia, abierto en Pentecostés (cfr. *Act.* 1, 7-8): todo esto tiene un sentido y este sentido es muy claro. Significa que su misterio sólo termina en el nuestro, su pascua en la nuestra, y que, si los dos misterios son esencialmente idénticos, el segundo, no obstante, no es una pura y simple repetición del primero. Todos los frutos arrancan del germen, todo el cuerpo de su «cabeza»; todo lo que se encontrará en el Ω habrá venido del A.

Pero es necesario que por nuestra cooperación, nuestro «obrar», y, podríamos decir, por nuestra aportación de personas libres, lo que Él hizo por nosotros y que nos comunica, sea hecho también por nosotros, de tal manera que a un mismo tiempo nosotros recibamos todo de su plenitud [27] y que Él halle su plenitud en nosotros [28].

Tal es la ley profunda que da la clave de los problemas fundamentalmente aparentes, del desarrollo del dogma, de la Tradición, de la liturgia, de la cooperación de los fieles y de la Iglesia a la Redención de Cristo [29]. Aquí como allí, se trata de una «repetición», en el tiempo, de un «don» único y original: repetición que no crea nada, y que, sin embargo, añade, «acaba», como dice san Pablo (*Col.* 1, 24). Desde el punto de vista del sacrificio y del sacerdocio, tomaremos nota del hecho de que si los de Cristo son únicos, capaces de consumar para siempre a aquellos que son llamados a la santidad, si contienen todo sacrificio y todo sacerdocio de los hombres, deben aún ser realizados o celebrados por ellos, para que vengan a ser nuestros y pasar, como lo quiere Dios, de su estado de plenitud solitaria y reunida en uno solo, a su estado de plenitud comunicada y desarrollada, en su Cuerpo. Uno solo es sacerdote, más Él da

27. Cfr. *Jn.* 1, 16; *Ef.* 1, 23, etc.

28. *Ef.* 1, 23 (*tou pleroumenou* es un pasivo. Cfr. el comentario de Armitage ROBINSON. La encíclica *Mystici Corporis* patrocina también este sentido); comp. *1 Cor.* 12, 13; *Col.* 3, 11. Para la unión de ambos sentidos Cristo nos llena; Cristo halla su plenitud en nosotros, cfr. Dom WARNACH, *Die Kirche im Epheserbrief* (Münster, 1949), p. 13 y n. 69.

29. Pío XI (encíclica *Miserentissimus Redemptor* de 8 de mayo de 1928; *Acta Ap. Sedis*, pp. 170-171; con evocación explícita del sacerdocio de los cristianos), y Pío XII (encíclica *Mystici Corporis*, de 29 de junio de 1943), desarrollaron este tema de los cristianos y de la Iglesia que cooperan a la Redención de Cristo.

a muchos el ser sacerdotes suyos y por Él; un solo sacrificio tiene valor eficaz, mas Él valoriza todos nuestros sacrificios; los contenía, mas éstos lo cumplen y lo plenifican actualizando su valor soberano; sin ellos, no sería el suyo total.

b) Cristo es el principio o A de todo, y es, realizado o «plenificado», el término o el Ω de todo. Mas Él es también el camino que une el principio con su término, y Él lo continúa mientras el A no se haya vuelto enteramente en Ω, mientras el fruto de la Encarnación redentora no sea definitivo y lleno. Por esto, a la dialéctica del «don» y del «obrar» que hemos expuesto rápidamente en el párrafo precedente, debe agregarse, para determinar el concepto cristiano del sacrificio y del sacerdocio, una dialéctica entre «realidad» y «medio», que es asimismo una dialéctica entre «vida interior» y «mediación exterior». Cuando se haya alcanzado completamente el término, que es cuando Cristo será «plenificado» conforme al designio de Dios, es decir, cuando el A habrá producido su Ω, ya no habrá más necesidad de un orden de medios y que Cristo exista para nosotros como camino. Él entregará entonces el Reino a su Padre, dice san Pablo, y Dios será todo en todos (*I Cor.* 15, 28). Mas en cuanto a partir del misterio de la pascua personal de Cristo, maduró el de nuestra propia pascua, Cristo se da a su Iglesia, no sólo en cuanto es su vida ya y para siempre, sino como un medio de procurar esta vida.

De ahí surgen en la Iglesia dos aspectos, que por lo demás es más importante saberlos conjugar que saberlos distinguir. La Iglesia es vida en Cristo: lo es ya, y lo es cada día más y lo será eternamente. Mas la Iglesia es medio también de procurar esta vida, orden de medios de gracia, y lo será hasta que toda la vida del Señor sea realizada e interiorizada en ella según el plan fijado por Dios.

Correspondiendo a estos dos aspectos y, en el fondo, determinándolos, existe también una doble relación del Señor con la Iglesia. Él es su alma y su vida y, en este sentido Él le es interior por su Espíritu; mas también Él la domina y obra en ella por su poder. Él es la vid, el que permanece en los suyos y ellos en Él, mas también es Él el Señor, la autoridad de quien dependen los ministros (*I Cor.* 12, 5). Ambas relaciones se unen, y san Pablo sabe mostrarnos a la vez a la Iglesia «cuerpo» de Cristo, y a Cristo «cabeza» de la Iglesia, como una única Iglesia que verifica los dos aspectos de comunión de vida reconciliada y de medio de procurar esta vida. No empece que haya verdaderamente dos relaciones y dos aspectos distintos. Esto es muy importante si se quiere comprender el régimen de vida de la Iglesia en general, y particularmente el del sacer-

docio en ella. De punta a punta, es decir de un cabo al otro, se halla en la Iglesia un doble registro, y todo el secreto de una eclesiología católica está en conciliar, armonizándolos, un orden de comunión y de vida, un orden de medios de gracia y, para decirlo todo de una vez, de sacramentos. *Res et sacramentum,* decía el vocabulario agustiniano.

Desde la dimensión de sacrificio y de sacerdocio, tendremos: por una parte, el sacrificio perfecto del hombre, incorporado al sacrificio de Jesucristo que en el Calvario contuvo el nuestro en el suyo y que quiere venir a ser con nosotros, para siempre, en el cielo un solo ser filial, vuelto hacia el Padre, *unus Christus amans Patrem* [30]. Nosotros ejercemos el sacerdocio correspondiente al sacrificio de nosotros mismos cada vez que, en la caridad de Cristo, referimos a Dios lo que somos. Reconocemos aquí, transportados al orden propiamente cristiano, el sacrificio y el sacerdocio de la vida, o aun de justicia y de santidad, del cual hemos hablado ya, y del cual hablan, en el fondo, los textos bíblicos. Pero existe también en la Iglesia otro sacrificio y otro sacerdocio, o, si se quiere, otro título o aspecto de sacrificio y de sacerdocio: la representación activa, la memoria real y operante, mejor aún, el sacramento del sacrificio que Jesucristo ofreció *semel pro semper* en la cruz, no sin haberlo anticipado la tarde del jueves santo bajo una forma propiamente sacramental, cuya celebración confiaba a la Iglesia «hasta que venga (otra vez)» (*I Cor.* 11, 26).

Se trata aquí de la celebración sacramental del tránsito o paso de Jesús a su Padre, en los sacramentos y particularmente en el de la eucaristía, el cual contiene la sustancia misma de Jesús en su Pasión. El oficio de los sacramentos es precisamente, reproduciendo bajo un modo de ser particular, simbólico-real, renovar lo que Jesús hizo por nosotros en los días de su carne, haciendo subir la raíz hacia sus frutos, hacer que Cristo A produzca en nosotros, a través del tiempo, la realidad de vida desarrollada que formará el Cristo Ω. Produciendo lo que significan, toman de lo que es suyo, de Cristo, y nos lo brindan en alimento, en orden a nuestra inserción en Él y a nuestro crecimiento hasta alcanzar su talla perfecta. Tal es en su significación más alta y suprema el papel de la eucaristía, sacramento del cuerpo sacrificado de Cristo. Como quiera que el cuerpo personal de Cristo y su cuerpo comunional o místico participan del mismo nombre de Cuerpo, la eucaristía es precisamente el lazo dinámico que une al uno con el otro y, partiendo del primero, nutre al segundo como un tallo nutre su espiga partiendo

30. Según san AGUSTÍN (*In Ep. Joan. ad Parthos,* tr. 10, n. 3, *PL* 35, 2055), que escribió: *Erit unus Christus amans seipsum.*

de las raíces vivas. Éste es cabalmente el sentido tradicional de la eucaristía y el de los sacramentos en general, como lo ha restituido admirablemente el P. de Lubac en su *Corpus mysticum*, en donde, tras de citar textos maravillosos de san Agustín, escribe de su pluma: «El fin último coincide con la fuente, la Iglesia alcanza en perfección a Cristo.» «Uno solo sube al cielo, diremos otra vez nosotros, aquel que descendió del cielo, el Hijo del Hombre que está en el cielo.» Mas este Hijo del Hombre, que es nuestra Cabeza y toda nuestra sustancia, se ha hecho presente sacramentalmente sobre la tierra como nuestro medio de vida y nuestro alimento, para juntar a través de los tiempos de los hombres, y valorizando todo el «obrar» de éstos, su cuerpo de encarnación con su cuerpo de comunión y de gloria.

Tal es el cometido, en la Iglesia, de la celebración sacramental del sacrificio, es decir, de la pascua de Jesús.

6. Estamos ya ahora en disposición de poder precisar qué es lo que existe en la Iglesia, en el doble aspecto de sacrificio y de sacerdocio.

a) Nos hallamos en presencia de dos sacrificios que no son ajenos el uno al otro y sobre todo están destinados a no serlo. Sin embargo, no son menos distintos. En primer lugar está el sacrificio de Jesucristo, o sea, su vuelta filial al Padre, dolorosamente cumplida en favor nuestro sobre la cruz, y que ha sido sacramentalmente dada a la Iglesia para que la celebre y viva de ella. En segundo lugar figura nuestro sacrificio propio, formado de todos los actos por los cuales nos ordenamos a Dios y nos encontramos de nuevo en Él, siendo la muerte el último y más decisivo de ellos. Que este sacrificio sea, en cierto sentido, otro distinto del de Cristo, se ve claramente por el hecho de que somos irreemplazables en ese sacrificio nuestro, tanto por lo que atañe a su materia — es «nuestra» vida lo que Dios quiere —, como por lo que se refiere a su ofrenda: somos «nosotros» quienes debemos ofrecerlo.

Insistimos: somos personas que existen en su propio ser, somos cada uno una imagen de Dios, un cara a cara, un compañero de Dios. Podemos darnos a Él o podemos rehusarle. Pero, frente a frente con Él, no nos hallamos ciertamente como dos compañeros iguales: Dios es nuestro todo; y aun lo mismo que podemos ser contra Él, lo hemos recibido y lo recibimos de Él. De igual suerte, el sacrificio de Jesucristo es, ante los nuestros, un todo que los incluye, los contiene y se ofrece para valorizarlos, puesto que «uno solo sube al cielo...», uno solo hereda los bienes del Padre, el Hijo,

y nosotros sólo los heredaremos si «somos hallados en Él», y llegamos a ser *filii in Filio,* sus «coherederos».

Por esta razón los dos sacrificios que existen en la Iglesia, aunque son distintos, no deben estar separados. El nuestro, por cuya actuación cotidiana nos realizamos nosotros mismos desde el punto de vista de nuestro destino total, se consuma y se valoriza por su unión con el de Jesucristo: una unión que se opera por la fe, por todas las actividades que anima la fe y por la comunión sacramental. Entonces, unido al sacrificio de Cristo, nuestro propio sacrificio, que es «nuestro» propio obrar y por el cual nos cumplimos, por decirlo así, y nos realizamos espiritualmente, llena el programa del crecimiento del Α en el Ω, del Cristo que ha hecho Él solo todas las cosas por nosotros, en el Cristo plenificado con nosotros, en nosotros y por nosotros. Así es como se unen orgánicamente los dos sacrificios que se ofrecen en la Iglesia. De ellos el plan de Dios supone a la vez su distinción y su unión, la irreemplazable dualidad y la necesaria unidad.

b) A cada uno de estos sacrificios responde un título o aspecto de sacerdocio.

Al sacrificio de sí mismo o sacrificio de justicia y de santidad responde un sacerdocio interior y personal, un sacerdocio de santidad personal. De él hablan los textos del Nuevo Testamento, en que se trata de un culto espiritual, de sacrificios espirituales, agradables a Dios (*Rom.* 12, 1; *Flp.* 3, 3; *I Pe.* 2, 5), de hostias vivas y santas (*Rom.*), de un sacrificio de alabanza, el fruto de los labios (*Heb.* 13, 15), la confesión de la fe (*I Pe.* 2, 9) y de obras de misericordia en la línea de los profetas de Israel: la caridad, la mutua asistencia, la limosna [31], luego las obras de misericordia espiritual que son la enseñanza, la comunicación de la verdad saludable por la palabra [32]. San Pablo emplea para el ministerio del evangelio que ejerce, expresiones cultuales muy fuertes: no solamente «diaconía», sino «liturgo», «sacrificante», «ofrenda» (*Rom.* 15, 16, 31); volveremos sobre ello más adelante. No se halla en ninguna parte en el Nuevo Testamento una referencia «expresa» al culto y al sacerdocio real de los fieles en la eucaristía y al culto público o propiamente litúrgi-

31. *Heb.* 13, 16; comp. *Os.* 6, 6 y 14, 3, y la palabra de san JUAN CRISÓSTOMO al hablar del «altar de la limosna» o del «altar del pobre»: *In II Cor.* hom. 20, (*PG* 61, 540). Innumerables textos del mismo género en la tradición cristiana.

32. *I Pe.* 2, 9 y, en razón de lo que precede, *Heb.* 10, 24. San JUAN CRISÓSTOMO llama al ejercicio del ministerio de la palabra «el más grande, el más augusto de los sacrificios»: *Sermo cum presbyter factus fuerit* (*PG* 48, 694).

co de la Iglesia [33]. Esta referencia o alusión fue a menudo explicitada por los Padres y más aún por los autores espirituales, y después por los teólogos modernos [34]. Pero con mucha frecuencia los Padres y los grandes escolásticos, como santo Tomás de Aquino [35], relacionan el «sacerdocio real» del Nuevo Testamento, no con los sacramentos y la eucaristía, sino con lo que hemos denominado el sacerdocio personal de justicia o de santidad, por el cual nos ofrecemos a nosotros mismos a Dios. Este sacerdocio se realiza, en la vida cristiana, en cuanto vivimos unidos a Cristo por la gracia y por las virtudes; en una palabra, se realiza por nuestra incorporación al Cuerpo místico como organismo de gracia.

A la celebración sacramental del sacrificio de Cristo responde un sacerdocio de naturaleza igualmente sacramental. No se trata ya aquí de ofrecer nuestro sacrificio «en tanto que es propiamente nuestro», el de nuestra vida santa (casi no se atreve uno a hablar así), o teniendo a la santidad que consiste precisamente en la conformidad y la comunión con Dios, fruto del sacrificio. Se trata de ofrecer el mismo sacrificio «de Jesucristo», sin olvidar que contiene en sí mismo el nuestro, que ha sido ofrecido por nosotros y que ha sido dado a la Iglesia bajo la forma de una celebración sacramental, precisamente para que nos unamos a él y en él consumemos la ofrenda de nosotros mismos. Pero no nos fijemos por ahora en esta inserción de nuestra ofrenda en la del Salvador. Debemos antes considerar el don milagroso que ha sido hecho a la Iglesia de poder celebrar, entre su ascensión gloriosa y su retorno igualmente glorioso, siempre en la oscuridad de la fe y del sacramento, el memorial verdadero del sacrificio de Jesucristo [36]. Tal es la maravilla del orden sacramental (que ilustra de modo tan relevante lo que san Pablo afirma del bautismo en la epístola a los Romanos), que Él realiza y repite

33. Una referencia «expresa», decimos. Parece difícil no ver una alusión implícita a la eucaristía en *Heb.* 13, 10; comp. 6, 4 y *I Cor.* 10, 17-22. Además, el sacerdocio de los fieles parece relacionarse con el bautismo en *Heb.* 10, 19-22; comp. *Gál.* 3, 27.

34. Se hallarán los textos en la compilación del P. DABIN, y las referencias en el capítulo IV de nuestros *Jalons pour une théologie du laïcat;* trad. castellana, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona, Estela, 1963²), citados *supra,* nota 1 de este capítulo.

35. Véase santo TOMÁS, *IV Sent.*, d. 13, q. 1, qª 1, ad 1; *Sum. theol.*, IIIª, q. 8, a. 1, ad 2, y cfr. B. BOTTE, en *La participation active...*, p. 28; L. CHARLIER, *id. op.*, pp. 30 s. Para el período que va de BERENGARIO DE TOURS a INOCENCIO III, cfr. la conclusión concordante de la encuesta prácticamente exhaustiva del Fr. HOLBÖCK, *Der eucharistiche u. d. mystische Leib Christi in ihrer Beziehungen zu einander nach der Lehre der Fröhschholastik* (Roma, 1941), pp. 227-239.

36. No se ha proyectado aún toda la luz posible, a lo que creemos, sobre las implicaciones del «Haced esto en memoria mía» (*I Cor.* 11, 24-25; *Lc.* 22, 19). La expresión se refiere a una palabra hebrea del radical *zkr,* que según se ve por los usos del Antiguo Testamento, entraña la idea de memorial equivalente a una manifestación activa de presencia (cfr. por ejemplo, *Ex* 3, 15; 20, 24; *Sal.* 111, 4).

indefinidamente, en nuestro tiempo y en nuestro espacio, la presencia activa de los *acta et passa Christi in carne,* y muy particularmente el sacrificio o el paso de Jesús al Padre. Pero todo tiene que ser aquí sacramental. Si el sacrificio es, sacramentalmente, el de Cristo mismo, el sacerdocio debe serlo también. El celebrante tiene que ser también de alguna manera, una realidad sacramental, un órgano de Jesucristo. Y así es como existe en la Iglesia, junto al sacerdocio personal de santidad, un sacerdocio sacramental que permite celebrar, hasta que Él venga, el mismo sacrificio de Jesucristo: ¡nada más ni nada menos!

7. De intento hemos hablado hasta aquí del sacerdocio sacramental en los términos más generales. Pero es hora ya de precisar un poco más para lograr una visión más exacta de la estructura del sacerdocio cristiano.

Sigue la ley general de la estructura de la Iglesia y de toda la obra de Dios, que es una ley comunitaria y jerárquica. Comunitaria en el sentido de que Dios ha tratado siempre a los hombres como un pueblo en todo orgánico y, por tanto, como un cuerpo organizado: en Israel, la cualidad sacerdotal de todo el pueblo no fue óbice para la institución de un sacerdocio jerárquico; y Coré, Datán y Abirón tuvieron que aprender en forma durísima lo que cuesta no respetar el orden establecido por Dios (cfr. *Núm.* 16-17). Jerárquico, en cuanto que Dios encomienda generalmente a algunos procurar a los otros los bienes que destina a un gran número: enseña por los profetas y por los doctores, no a cada uno directamente en lo íntimo de su conciencia, etc. Gusta de comunicar a sus criaturas la dignidad de ser causa con Él.

Mas no nos basamos en estas leyes generales, por muy fundadas que estén en los hechos y los documentos de la Revelación, para afirmar aquí la existencia en el sacerdocio sacramental dado a la Iglesia, de un orden jerárquico. Sino que nos apoyamos en los textos del Nuevo Testamento, que nos muestran las funciones del misterio comunicadas «a algunos», no a todos indistintamente, y en primer lugar a los Apóstoles [37]. Nos apoyamos en los hechos de que son

37. Así, se ha dado a algunos:
el ser enviados (*Jn.* 17, 17-19; 20, 19 s.);
ser pastores y guardianes como lo es Jesús (*I Pe.* 2, 25);
ser pastores (*Jn.* 10; *I Pe.* 5, 2 s.; *Jn.* 21, 15 s);
ser fundamento para una Iglesia que es la casa de Dios (*I Cor.* 3, 11; *Ef.* 2, 20);
ser puerta (*Jn.* 10; *Ap.* 21, 12-14);
poder de consolidar y confirmar (*Lc.* 22, 32);
de enseñar y bautizar (*Mt.* 28, 19-20; *Mc.* 16, 15-16);
de perdonar los pecados (*Jn.* 20, 23) como lo hace Dios (*Mc.* 2, 7; *La.* 5, 21;

testigos de los actos y las epístolas, puesto que los documentos más antiguos del cristianismo que atestiguan como una regla explícita [38] y nos muestran la celebración de la eucaristía, reservada a los ministros ordenados por una imposición de manos, se remontan en definitiva a los mismos Apóstoles. Pero quedémonos aquí: no entra en nuestro propósito pormenorizar en este artículo todo lo concerniente al sacerdocio católico; sólo estudiamos su organización sistemática.

Fijándonos en el sacerdocio sacramental que permite la celebración, en la Iglesia, del «sacrificio de Jesucristo», su cabeza santísima y principio de toda gracia, ello nos lleva como por la mano a distinguir en este sacerdocio dos grados correspondientes a dos posiciones bien diferentes. Estos dos grados están constituidos uno y otro por una consagración sacramental que introduce al cristiano en la pertenencia sacramental de Cristo. Mas por el bautismo (y la confirmación) [39] todo fiel es constituido celebrante de los misterios de Cristo, y singularmente de su eucaristía, para unirse a ella y hacer de ella su alimento. Por el sacramento del orden, o sea, la imposición apostólica de las manos con miras al ministerio, algunos de entre los fieles son ordenados con vistas a realizar o hacer activamente la eucaristía.

No es dudoso que santo Tomás haya concebido las cosas así. La idea de la *Suma Teológica* es, como se sabe, el retorno del hombre a Dios, de donde procede. Existe, pues, una especie de coincidencia de materia o de contenido entre el obrar espiritual del hombre, minuciosamente analizado en la *II Pars* y el «sacrificio», del que santo Tomás adopta la definición agustiniana. Así aparece coextensivo a toda la vida religiosa y moral y, como sabemos, es para él el objeto del «sacerdocio real». Mas cuando santo Tomás,

7, 49) y como concedió al Hijo del Hombre hacerlo (*Mt.* 9, 6; *Mc.* 2, 10; *Lc.* 5, 24); de «hacer esto en memoria suya» (*Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24-26).

38. Cfr. Clemente, XLIV, 4; Hipólito, *Trad. apost.*, o también el premio a los *Philosophoumena,* y el estudio de Dom. Gr. Dix, en *Apostolic Ministry* (Londres, 1946).

39. En la tradición patrística, litúrgica y teológica hallamos: 1.º la afirmación, casi universal, de una unión del sacerdocio de los cristianos con el bautismo; 2.º con harta frecuencia la relación del sacerdocio con la unción, pues los antiguos, llenos de sentido simbólico o sacramental, no habrían concebido que alguien fuese cristiano y tuviera participación en la cualidad sacerdotal (real y profética) de Cristo, sin estar ungido. Sin embargo, en lo íntimo de esta postura de principio, se ve el sacerdocio real de los cristianos referido tan pronto a la confirmación, tan pronto, sin ser ello muy preciso, al bautismo, como también a la unción dada en el rito mismo del bautismo, como por último —y esto es lo más frecuente— a la unción posbautismal de la cual es difícil decir, en lo que atañe a las épocas más tardías, si es aún un rito bautismal o el de la confirmación. Cfr. P. Dabin, *op. cit.*, pp. 44 s., y sobre todo B. Welte, *Die Postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche* (Friburgo de Br., 1939).

en la *III Pars*, contempla a Cristo, que, por todo lo que ha hecho y sufrido, es el camino de nuestro retorno a Dios, se halla ante los datos originales de la economía propiamente cristiana de este retorno. Jesucristo, dice, «inauguró el culto o rito de la religión cristiana al ofrecerse a sí mismo en oblación y hostia a Dios» [40]. Este culto procede, pues, totalmente de Cristo y, precisa santo Tomás [41], de su cualidad de sacerdote. De esta suerte encontramos de nuevo en la *Suma* la gran visión tradicional tan espléndidamente formulada por san Agustín, por san León, y tan presente en el arte antiguo en Oriente y, al menos hasta el siglo XII, en Occidente, y que reaparece, en fin, en la encíclica *Mediator Dei:* la visión de Cristo, nuestro único gran sacerdote, el solo *verus sacerdos* [42], que sentado en lo sucesivo en el cielo, continúa sobre la tierra, en y por los suyos, el sacrificio y la adoración de su cruz. Por esto consagra Él los miembros de su Cuerpo para celebrar el culto del cual es Él mismo el sacerdote, haciéndoles participar de su sacerdocio. Éste es el valor propiamente cultual y sacerdotal que santo Tomás ve realizado en los «caracteres» sacramentales o consagraciones del bautismo, de la confirmación y del orden [43].

Este culto «de Cristo» en su Iglesia, que constituye la liturgia propiamente dicha (tal es también la definición que da de él la encíclica *Mediator*), es evidentemente social y comunitario. Ha sido instituido y organizado: es un *ritus*, dice santo Tomás, constantemente. Todo el Cuerpo es el celebrante con Cristo, su cabeza y sacerdote o soberano, pero lo es de manera organizada, y de tal modo que si todos los miembros son activos, unos lo son para recibir y otros para dar; unos para perfeccionarse simplemente a sí mismos, y otros para perfeccionar a los demás [44]. Así hallamos unidos respectivamente con las consagraciones del bautismo (y de la confirmación) por una parte y del orden por otra, dos grados en la calificación sacerdotal por la cual el Cuerpo de Cristo celebra con su Cabeza el culto espiritual de la Nueva Alianza, instituido por Cris-

40. III^a, q. 62, a. 5, con citación de *Ef.* 5, 2; comp. q. 22, a. 2; *Comp. in Ps.*, 44, 5; *in Heb.*, c. 5, lect. 1.

Comp. III^a, q. 63, a. 1, *cultus Dei secundum ritum christianae vitae;* q. 63, a. 3, *cultus Dei secundum ritum christianae religionis...*; etc.

41. III^a, q. 63, a. 3; comp. a. 6, ad 1.

42. *C. Gent.*, IV, 76; comp *IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 3, q^a 2, ad 1 *(Summus Sacerdos);* III^a, q. 22, a. 4.

43. Cfr. III^a, 63, a. 3; a. 6, c. y ad 1. La doctrina esbozada, demasiado brevemente por desgracia, en la *Suma*, sobre el carácter bautismal (y el de la conformación) como participación del sacerdocio de Cristo, tiende a convertirse en una doctrina común; se halla tratada en la encíclica *Mediator Dei;* trad. castellana, en *Anuario Petrus* (Pío XII) I, 1947 (Barcelona, Atlántida, 1948), p. 124. n. 24.

44. Cfr. III^a, q. 63, a. 2; a. 3; a. 6; q. 65, a. 2, ad 2.

to con su sangre. El sacramento del orden es, en la cualidad sacerdotal o la potencia cultual cristiana, el grado nuevo y eminente, provisto de un cierto poder de acción, gracias al cual unos son, en el Cuerpo, ministros, para los otros, del *Unus sacerdos* [45].

8. Los textos de santo Tomás, así como toda la doctrina que acabamos de desarrollar, nos parecen distinguir en la Iglesia, no tres sacerdocios — pues no hay más que uno, el de Jesucristo —, sino tres títulos o aspectos diferentes de participación en el sacerdocio único y soberano de Jesucristo [46]. Es preciso ahora establecer con toda claridad la distinción y la unidad orgánica de estos tres títulos sacerdotales. Trataremos asimismo de caracterizarlos y designarlos por un nombre o denominación.

Existe un sacerdocio de la vida santa y consagrada a Dios, es el sacerdocio de los justos como tales, el de la comunión con Dios. Es personal e interior. Se le llamará, pues, espiritual, no solamente porque afecta al orden de la vida de la gracia que da al Espíritu Santo, sino porque atañe a la vida espiritual interior y personal de cada alma. Mas quisiéramos llamarle también «real», para señalar, conforme a la gran idea bíblica adoptada por san Agustín, que se refiere a la realidad última que pone la mira en el movimiento de toda la economía de salud, y que no es otra que el hombre mismo (comp. *supra*, p. 220, n. 18). Hablaremos, pues, del sacerdocio espiritual-real, mas se podrá decir también, en términos bíblicos, sacerdocio real o, con el Catecismo del concilio de Trento, sacerdocio interior.

Los otros dos títulos o aspectos sacerdotales tienen de común que son relativos a un culto exterior, propiamente eclesial y litúrgico. Se les llamará, pues, a ambos, sacerdocio exterior o litúrgico, o aun sacramental, puesto que son dados por un sacramento y son relativos a un culto sacramental. En el fondo de estas denominaciones que les son comunes, se hablaría por un lado de sacerdocio bautismal, por otro de sacerdocio ministerial o jerárquico. Mas es difícil atenerse a un vocabulario único: cada expresión designa un aspecto de las cosas, tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Ninguna de ellas se impone de tal modo que haga totalmente inútiles las demás.

El sacerdocio bautismal hace a los fieles capaces de tomar parte

45. *Gradus eminens per potestatem spiritualem ordo nominatur: IV. Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, qª 2, ad 4.

46. Estamos, pues, de acuerdo en esto con el excelente especialista del tratado tomista de los sacramentos que es dom Bernard Durst, *Dreifaches Priestertum* (Nerresheim, 2.ª ed., 1947). Comp. H. Bouessé, *op. cit.*, pp. 106-110.

en los actos propiamente eclesiales del culto, y en consecuencia a la santa liturgia de la Iglesia; los hace seres consagrados, miembros del pueblo de Dios bajo el régimen de la Nueva y definitiva Alianza; los constituye en el orden eclesial del laicado [47].

El sacerdocio ministerial o jerárquico constituye, a aquel que lo posee, en ministro de culto sacramental. Este culto lo celebra Cristo con los suyos en su Cuerpo que es la Iglesia. Él habilita a celebrar los santos misterios, no únicamente como participando en ellos, sino activamente, como ministros públicos, ministros de la Iglesia. Esta última expresión es justa y llena de sentido: santo Tomás [48] y los documentos más autorizados la emplean; no hay que abandonarla. Pero es necesario también comprenderla y ponerse en guardia para no ser su víctima, particularmente en dos puntos, que están en íntima relación. Podría considerarse a los sacerdotes únicamente como órganos de este cuerpo enteramente sacerdotal de la Iglesia; mejor dicho, constituidos en su sacerdocio por la función sacerdotal que han recibido al servicio de la comunidad de los fieles. El P. Long (cfr. *supra*, p. 214, n. 1) nos parece que está muy cerca de mantener esta posición; tal era también, a juicio de un historiador de gran prestigio del antiguo derecho canónico, la conclusión de un R. Sohm. Pero se ha demostrado [49] que el «aspecto» de servicio de una comunidad no era constitutivo de la ordenación como tal, aun cuando ésta, normalmente, está hecha en vista de tal servicio. Hubo en el cristianismo antiguo ordenaciones que eran, como hoy, pura colación de un poder sacerdotal, sin referencia inmediata a un ministerio. El sacerdocio jerárquico está destinado ciertamente al servicio del pueblo de Dios, mas en sí mismo es un don personal de poder espiritual en el orden del culto sacramental de la Iglesia, no la simple ordenación en la cualidad de órgano de un cuerpo sacerdotal.

Con mayor razón, el sacerdote no es simplemente el representante o el delegado de la comunidad de los fieles. Esto se da ciertamente en ciertos actos, incluso en los actos litúrgicos, pues la liturgia supone toda una parte de sacrificio de alabanza, de culto que lleva a los hombres hacia Dios. Mas en las acciones propiamente sacramentales de la liturgia, y particularmente en la consagración de los dones eucarísticos, lo que ante todo celebra el sacerdote es el

47. Un gran número de documentos oficiales, promulgados bajo el pontificado de Pío XII, adoptaron de nuevo las viejas y clásicas fórmulas de *ordo laicorum, ordo laicatus*, etcétera. Damos referencias en nuestro libro *Jalons pour une théologie du laïcat;* trad. castellana, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona, Estela, 1963[2]).

48. Cfr. por ejemplo, *C. Gent.*, IV, 73; *IV Sent.*, d. 19, q. 1, a. 2, q. 2, ad 4; d. 24, q. 2, a. 2, ad 2; *Summ. theol.*, III^a, q. 64, a. 1, ad 2; a. 8, ad 2.

49. Cfr. el estudio de V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III...* (Bonn, 1930).

culto «del Señor», es ante todo y principalmente de «Jesucristo» de quien es el ministro y el representante sacramental; celebra, dice la teología, *in persona Christi*, y no tiene más que un *ministerium*. Es cierto que los fieles poseen por la fe y su consentimiento un oficio real y propiamente litúrgico, mas su participación y su consentimiento no pueden considerarse de modo que den validez a las operaciones del poder sacerdotal jerárquico, pues éste no viene de abajo, sino de arriba, por el camino sacramental de la ordenación. Los errores del sínodo de Pistoya sobre este punto, de los cuales podrían encontrarse aún trazas en las maneras inexactas de abordar la cuestión o de expresarse, han sido censuradas de nuevo claramente por la encíclica *Mediator* [50].

Sin podernos extender aquí a fondo sobre este punto, conviene observar que el sacerdocio de Cristo, tal como ha sido comunicado sacramentalmente a los fieles en el bautismo y a los sacerdotes por la ordenación, no es únicamente litúrgico. El sacrificio de Cristo para cuya celebración fueron ellos consagrados, ha tenido, evidentemente, un valor cultual de la mayor importancia; mas su contenido esencial — y queremos decir su contenido de culto — no ha sido otra cosa que el sacrificio, o sea, la perfecta referencia a Dios del Cristo vivo que nos contiene a todos en él. Un cristiano no es consagrado ni un sacerdote ordenado «finalmente» para una celebración litúrgico-ritual, bien que esta celebración, que es la del cuerpo y sangre del Señor, tenga una importancia decisiva. Los sacramentos son para los hombres, para una realidad de gracia *(res)* en el corazón de los hombres. El sacerdocio ha sido creado, más allá de todo sacramento, para suscitar y educar a quienes comulguen con el sacrificio de Cristo, para hacer posible el sacrificio de los hombres unido al de Jesucristo, de manera que acaba y comunica su plenitud al de Jesucristo, su Λ (de ellos: su principio). No sería difícil demostrar que este modo de ver las cosas está de acuerdo con la teología clásica [51]. En todo caso responde a algunos textos de san Pablo que es indispensable leer aquí en su texto original (*Rom.* 15, 16 y *Flp.* 2, 17).

Ahora podemos tener una visión más clara del organismo sacerdotal completo y diferenciado de la Iglesia, o también de la unión orgánica de los tres títulos sacerdotales que hemos distinguido, en un solo cuerpo de alabanza que es el Cuerpo místico de Cristo.

50. Traducción castellana, en *Anuario Petrus* (Pío XII) I, 1947 (Barcelona, Atlántida, 1948), p. 124, n. 22.

51. Lo que aquí decimos se aplica no solamente al sacerdocio de los ministros, sino también al sacerdocio bautismal. Los papas y los teólogos han referido con frecuencia la Acción Católica al sacerdocio de los fieles. Para todo esto, véase nuestra obra *Jalons pour une théologie du laïcat;* trad. castellana, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona, Estela, 1963²).

El sacerdocio espiritual-real de justicia y de santidad encuentra su consumación en el ejercicio del sacerdocio bautismal, por el cual, uniéndonos a la Pascua del Señor, entramos eficazmente con Él en el Santo de los santos y somos, en tanto que cosas ofrecidas, aceptos al Padre. Y este mismo sacerdocio bautismal sólo puede ejercerse gracias a la actividad del sacerdocio ministerial o jerárquico. Nos unimos en forma única y suprema a Dios en la comunión, pero comulgamos de manos de un ministro ordenado para celebrar el sacramento. Así, todo el cuerpo concurre a la obra de su cabeza, Cristo, operando cada miembro según el don que ha recibido (*Ef.* 4). Todo es orden, todo es jerarquía, pero todo es activo también y todo es para la vida. Es necesario, en efecto, no dar en el sentido en que quieren ciertos autores contemporáneos, a veces bajo la influencia de la doctrina de M.-J. Scheeben, que no ha sufrido el examen de la crítica. Solícitos en valorizar el organismo visible de la Iglesia, y lo que en ella es institución o medio de gracia, llegan a hacer de los caracteres sacramentales la realidad más profunda en el orden de la pertenecencia a Cristo, como también del culto sacramental, una suerte de fin. Santo Tomás tiene buen cuidado de referir los sacramentos *ad cultum praesentis Ecclesiae* [52]. Nutrido de savia agustiniana, sabe muy bien que la gracia es superior a los caracteres en el orden de la unión con Dios, y que todos los sacramentos han sido hechos para la realidad espiritual, que tratan de producir en el hombre como fruto propio (de ellos).

9. Las indicaciones, sin duda muy esquemáticas que acabamos de dar, proyectarán mayor luz si, para terminar, resumimos rápidamente las actividades sacerdotales de los fieles. Éstas se ejercen en el doble aspecto de gracia y de consagración bautismal.

a) Ser sacerdote, para los cristianos, es ante todo ofrecer su propia vida, hacer de sí mismo una cosa referida a Dios. San Pablo insiste especialmente sobre la ofrenda de su cuerpo [53]: tanto porque el cuerpo, desde el punto de vista bíblico, es la misma vida en cuanto que se manifiesta, como por razón del papel decisivo que juega nuestro ser sensible en la orientación de toda nuestra vida moral. El «cuerpo» no es exactamente la «carne» en el sentido bíblico de esta palabra, pero le está unido estrechamente. La experiencia enseña cómo la actitud que tomamos frente a nuestro propio cuerpo y el cuerpo de otros es de una importancia decisiva para nuestras relaciones con Dios. Aquí es donde se empieza a ser esclavo o libre.

52. *Summ. theol.*, III^a, q. 63, a. 1 ad 1; a. 3, ad 3.
53. Cfr. *Rom.* 6, 12-13, 19; 12, 2; comp. *I Cor.* 3, 16-17; 6, 15, 19-20.

Ahora bien, el ideal espiritual es el de un hombre libre de toda concupiscencia egoísta — ¡qué programa! —, de modo que se llegue a ser, en el amor, servidor de Dios y de los otros. Tal es la libertad cristiana, tal el ideal de esta ofrenda de sí mismo que merece bien el título de sacerdocio «real» y que está, efectivamente, tan íntimamente emparentada con la realeza espiritual. Se comprenderá asimismo que la tradición cristiana, siempre viva en la Iglesia, haya visto en el martirio, en la virginidad y en la vida monástica las realizaciones privilegiadas de nuestra realeza espiritual sobre el mundo y sobre nosotros mismos, los actos perfectos de nuestro sacerdocio real. Parece que los religiosos y las religiosas, y entre los primeros, aquellos sobre todo que no tienen el sacerdocio jerárquico, encontrarán un principio sumamente profundo y auténtico de vida espiritual y de unidad interior en la idea del sacerdocio real, tal como lo hemos esbozado brevemente en este artículo. Porque su vida es un ejercicio, de él podríamos decir, en el estado puro.

Este sacerdocio real se aplica por lo demás a toda vida cristiana, según la condición de cada cual. La vida de los esposos cristianos, de los padres cristianos, le abre un dominio de elección. Existe un sacerdocio de los padres y madres de familia, que se halla como en la confluencia de tres clases de sacerdocio que se mezclan en él: el sacerdocio natural, del que hemos hablado más arriba, y que se identifica con la autoridad paternal; el sacerdocio de justicia o de santidad, que se ejerce aquí en las condiciones propias — ¡cuán ricos en ocasiones de ofrenda a Dios! —, de la vida conyugal y familiar; en fin, el sacerdocio bautismal, cuya consagración sacramental repercute en la del matrimonio, puesto que el contrato natural del matrimonio llega a ser sacramento a raíz de esta consagración bautismal. Los Padres dijeron con frecuencia que la familia era una Iglesia en pequeño. Es también un lugar en donde se puede ejercer todos los días, tan ricamente como en un monasterio, el sacerdocio real de los fieles. En el plan de la vida de los esposos ante todo, porque su condición es una condición de orden del uno al otro que, inspirado por un amor verdadero, un consentimiento profundo y libre, es más propiamente una condición de «sacrificio» en el sentido que hemos dicho. No en vano designó san Pablo el matrimonio como un misterio, que adquiere toda su grandeza por su relación con la unión de Cristo con la Iglesia. En realidad, no es ni más ni menos que el amor y el consentimiento de Cristo por la Iglesia lo que hay que evocar aquí. Un amor y un consentimiento que de una y otra parte quedan comprometidos en una muerte y una resurrección; que sólo se realiza en un nuevo nacimiento del uno en el otro, es

decir, de ambos en uno, tras de haber muerto a una vida que cada cual podría vivir puramente para sí (cfr. *Ef.* 5, 25, 31).

En cuanto al sacerdocio de los padres cristianos, se ejerce en lo que, tomando la palabra en un sentido lato, se llama a menudo «la liturgia del hogar» : oración común antes de la comida y de la cena ; intercesión de los padres en favor de sus hijos, a veces en la alegría, a veces en las lágrimas ; iniciación de los hijos en la oración y en la fe, etc. (los padres cristianos tienen este privilegio único : que su función cristiana y su autoridad natural coinciden y se completan hasta formar una sola cosa : al hacer un hombre pueden hacer un discípulo... Las familias cristianas son literalmente células de la Iglesia).

b) El sacerdocio bautismal desarrolla su valor plenamente litúrgico en la participación en las celebraciones de la Iglesia, singularmente la de la eucaristía.

Esta cuestión, que es imposible tratar convenientemente en pocas líneas, se ha abordado con harta frecuencia, en forma muy desafortunada, con disposiciones de espíritu que no favorecen en manera alguna una feliz solución. Hay en primer lugar obsesiones o ideas fijas que se condicionan las unas a las otras, en lo que tienen de oposición y compensación.

Una primera obsesión que hay que evitar es la de poner en relación directa el sacerdocio real y los textos clásicos que a él se refieren (*I Pe.* 2, etc.) con la ofrenda del sacrificio eucarístico. La tentación puede ser tanto mayor cuanto que los textos litúrgicos de la misa parecen apoyarla. Existía una corriente en este sentido antes de la Reforma y el concilio de Trento, y esta corriente ha reaparecido en los siglos XVII y XVIII, y luego en la época contemporánea en la persona de autores respetables [54]. En nuestros días se han hecho ensayos al respecto, sobre todo por el deseo de dar a los jóvenes de Acción Católica motivos de espiritualidad en relación con el admirable descubrimiento del Cuerpo místico y del pleno valor eclesial del laicado que la Acción Católica ha permitido realizar [55].

54. Véase al respecto el interesante estudio de dom A. ROBEYNS, en *La participation des fidèles au culte* (Lovaina, 1933), pp. 50-60.

55. Ejemplo de una síntesis, por lo demás bien documentada, pasando directamente de los textos bíblicos relativos al sacerdocio real a una teología de la ofrenda del sacrificio eucarístico : E. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen* (Paderborn, 1936).

Ejemplo de una cierta impaciencia por tener una doctrina sacerdotal para uso de los laicos : hacia 1932, un teólogo habiendo expuesto la teología de santo Tomás, que no pone el sacerdocio real directamente en relación con la ofrenda litúrgica, el consiliario general de un movimiento de Acción Católica le dijo : «Pero, entonces, ¿con qué entusiasmaremos a nuestros jóvenes?»

Era normal que se produjera una reacción ; es deplorable que haya cedido varias veces a una obsesión contraria a la precedente, un poco estrecha, como ésta. No pocos han vuelto a adoptar la idea, no ha mucho desarrollada por Cayetano, como reacción contra Lutero, de que la Iglesia es sacerdotal «porque» hay en ella un sacerdocio jerárquico, el solo sacerdocio verdadero. En cuanto a los fieles, toman su cualidad sacerdotal de la relación de sumisión y de unión que se establece entre ellos y el sacerdocio jerárquico [56]. Otros han reaccionado también por temor de que la idea de una ofrenda de sí mismo en la misa — idea a menudo traducida por una procesión de ofrenda de las hostias en el momento del ofertorio —, ofusque esta verdad de que hay en la misa un solo sacrificio verdadero, el de Cristo, sacramentalmente ofrecido por el sacerdocio de los sacerdotes jerárquicos [57]. Nosotros pondríamos las cosas en su punto de una manera un poco distinta, pues nos parece que el *agi* de la Iglesia y lo que ocurre de positivo en el crecimiento de nuestro A hasta el Ω, no está aquí bastante valorizado. Indudablemente es sobre todo una cuestión de acento y matiz. Pero reaccionaríamos por nuestra parte con violencia, ante la insistencia con que se afirma que no existe más sacerdocio verdadero que el sacerdocio público de los sacerdotes jerárquicos, y que el sacerdocio de los fieles es puramente moral y metafórico.

Es cierto que el objeto del sacerdocio real es «moral», pues consiste en la vida de la persona misma. También es cierto que este sacerdocio es «espiritual», pero es necesario entendernos bien sobre el sentido de esta palabra. El «espiritual» cristiano no es una transcripción simbólica e interiorizada del culto, aun exterior y material, de la alianza mosaica a la manera de Filón [58]. Es la «realidad» apor-

56. Cfr. CAYETANO, *Jentaculum* III (trad. fr. por J. COQUELLE y P. DE MANASCE, en *Nova et Vetera*, 14 [1939], pp. 274-283); Mons. GRÖBER, arzobispo de Friburgo de Brisgonia, en su relación de enero de 1943 (texto en *La Pensée Catholique*, n. 15 [1948], p. 66; cfr. también *La Maison-Dieu*, n. 7 [1946], p. 100). Mons. G. cita en este sentido a PALMIERI, *De rom. Pontif.*, p. 71 : *Est enim Ecclesia regale et sanctum sacerdotium quia est regnum quod a sacerdotibus regitur, quodque ad cultum divinum per actus hierarchicos speciatim exhibendum ordinatur.* No conozco a un solo exegeta que reconozca en este pasaje una traducción de los datos bíblicos sobre el sacerdocio real.

Convendríamos mucho más con los partidarios del movimiento litúrgico que señalan la necesaria unión orgánica del sacerdocio (real y también bautismal) de los fieles con el sacerdocio jerárquico de los ministros sacramentales. Así, por ejemplo, J. CASPER, *Berufung. Eine Laienpastoral...* (Paderborn, 1940), pp. 83 s.; J. Ed. REA, *The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body...* (Westminster, 1947), pp. 22 s., etc.

57. En este sentido dom B. CAPELLE, «Le chrétien offert avec le Christ», en *Questions liturgiques et paroiss.* (1934), pp. 299-314; (1935), pp. 3-17; «Nos sacrifices et le sacrifice du Christ à la messe», en *La Messe et sa catéchèse* (París, 1947), pp. 154 s.

58. El mismo san AMBROSIO, bien que influido excesivamente por la exégesis alejandrina y por Filón, del cual transcribió a menudo libros enteros, percibía la diferen-

tada por la nueva y definitiva Disposición. Por esto hemos llamado al sacerdocio real «espiritual-real». Es preciso deliberadamente abandonar la obsesión, en favor o en contra de una relación de este sacerdocio, con la ofrenda litúrgica de la eucaristía, y al mismo tiempo la atención exclusiva a la forma litúrgica pública del sacerdocio y del culto. El dato bíblico y tradicional, que es aquí harto explícito, no favorece de ningún modo tal orientación. Nos parece que se pueden soslayar fácilmente las obsesiones a que nos hemos referido al reconocer tres títulos sacerdotales distintos, y que el primero, el del sacerdocio real, interior y personal, aun siendo espiritual, no es puramente metafórico, sino real en su orden.

Réstanos precisar la relación, en el interior del orden sacramental o litúrgico que miran a los dos, entre el título bautismal y el título jerárquico del sacerdocio; más concretamente, fijar qué parte pueden los fieles tomar en la ofrenda de la eucaristía.

Los textos positivos abundan en la literatura patrística y en la anterior al siglo XIII: veremos un poco más adelante (n. 4) qué sentido hay que dar a este hecho he aquí cómo resumiríamos las conclusiones que pueden sacarse:

1. Cristo se ofreció una vez por todas en sacrificio; en esta ofrenda incluyó la nuestra.

2. La Iglesia celebra este sacrificio de Cristo en el sacramento que Él instituyó. La eucaristía es a la vez el signo: ante todo y principalmente, del sacrificio de la cruz, luego del sacrificio de la Iglesia. Esta doctrina, magistralmente formulada por san Agustín, es también la de la *Mediator Dei*, en donde leemos: «El rito exterior del sacrificio debe necesariamente, por su misma naturaleza, manifestar el culto interior; ahora bien, el sacrificio de la ley nueva significa el homenaje supremo por el cual el principal oferente, que es Cristo, y con Él y por Él todos sus miembros místicos, dan a Dios el honor y el respeto que le son debidos» [59].

3. En cuanto la misa es el «comenzar de nuevo» sacramental — siempre idéntico y sin cesar renovado sacramentalmente —, del sacrificio de Jesucristo, es efectuada solamente por los ministros

cia: «Filón, como quiera que su concepción judaica le impedía captar las cosas espirituales, se atuvo al sentido moral.» *De Paradiso,* IV, 25, citado por J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri...* (París, 1950), p. 45. Ya Orígenes: cfr. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit...* (París, 1950), pp. 150-166, 267-270.

59. Traducción castellana, en *Anuario Petrus* (Pío XII) I, 1497 (Barcelona, Atlántida, 1948), p. 125, n. 24 (Comp. santo TOMÁS, IIIª, q. 82, a. 4); más lejos, p. 126, n. 26, se cita expresamente a san Agustín, ya directamente, ya a través de san Roberto Belarmino.

jerárquicos, en tanto que ministros sacramentales de Jesucristo. Así, en cuanto se trata de cumplir el acto sacramental, y por tanto exterior y público del sacrificio eucarístico [60], o también en el sentido en que la misa es un sacrificio en que la víctima es inmolada verdaderamente [61], es propiamente el acto del sacerdocio sacramental, el acto de la Iglesia en tanto que existe en ella un tal sacerdocio.

4. No obstante, el sacrificio de Jesucristo es el de la Cabeza de todo el cuerpo, que es la Iglesia. Así todo el Cuerpo debe unirse afectivamente por la fe, el amor, la devoción y el consentimiento profundo en su celebración. La encíclica *Mediator Dei* desarrolla extensamente este punto. Además, afirma que los fieles no realizan el rito visible de la ofrenda de la misma manera y en el mismo plano que el sacerdote (a saber, con el poder de consagrar), y por otra parte subraya que esta unión de los fieles, que ofrece con el ministro litúrgico y por él, tiene una expresión litúrgica, un valor litúrgico y se «refiere al mismo culto litúrgico» [62]. Se expresa en particular en el «amén» que pone fin al canon, mas también en la respuesta : *Et cum spiritu tuo,* en el diálogo que comienza el prefacio, en la comunión, en las actitudes, etc. [63].

Cuando se leen los textos antiguos, sobre todo los de la alta Edad Media occidental, uno se sorprende al ver que parecen expresar más que esto. Los fieles aparecen allí como verdaderos celebrantes del misterio. Entonces, como ahora, no se les atribuía el «poder» de consagrar los sagrados dones ; pero parece creerse que esta consagración sólo puede hacerse en el seno de su unidad en la fe y en la oración [64]. La teología moderna de los sacramentos casi se

60. Expresiones del P. G. de Broglie («Du rôle de l'Église dans le sacrifice eucharistique», en *Nouv. Rev. théolog.* [mayo 1948], pp. 449-460, y «La messe, oblation collective de la communauté chrétienne, en *Gregorianum,* 30 [1949], pp. 534-561).

61. Expresiones de dom B. Capelle, *op. cit., supra,* nota 57 de este capítulo.

62. Véase *Anuario Petrus* (Pío XII) I, 1947 (Barcelona, Atlántida, 1948), p. 124, n. 23; p. 125, n. 24 («la oferta hecha por el pueblo cae dentro del culto litúrgico»); p. 125, n. 24 («...presentadas a Dios Padre en la misma oblación de la víctima y con el rito externo del sacerdote»); p. 126, n. 26 («Amén» que cierra el canon).

63. Muchos textos antiguos. Citamos algunos de ellos, así como monografías, en el c. IV de nuestra obra *Jalons pour une théologie du laïcat;* tra. castellana, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona, Estela, 1963²), pp. 140-274. Véase, sobre el «Amén», la presentación sintética del P. Roguet, *Amen, acclamation du peuple sacerdotal* (París, 1947).

64. Algunos textos, a título de ejemplo: *Quidquid in divinis obsequiis a quolibet Ecclesiae membro reverenter offertur, id etiam fide et devotione cunctorum universaliter exhibetur...,* san Pedro Damiano, *Lib. Dominus vobiscum,* c. 7 (*PL* 145, 237); *virtute communionis in Ecclesia confici sancta mysteria per gratiam Dei,* Odón de Cambrai, *Expos. in can. missae* (*PG* 160, 1057); *quotquot sunt de corpore Christi quod est Ecclesia salutantur et eorum suffragia postulantur, quorum fides per gratiam Dei adjuvat fieri tanta mysteria,* Esteban de Autun, *De sacram. altaris,* c. 13 (*PL* 172, 1289), etc. En la eclesio-

interesa únicamente por las condiciones canónicas de la validez y muy poco por el sentido interior de las cosas ; precisa muy bien el mínimum de gestos, palabras, materia e intención con que la celebración es válida, pero casi no se ocupa nada del sentido eclesial y religioso. Entre el siglo XI o XII y nosotros, la diferencia no está ciertamente en la fe, ni siquiera, propiamente hablando, en la doctrina, sino en el modo de abordarlo todo y verlo en un cierto contexto, en una síntesis. En el fondo, es una diferencia de eclesiología y más precisamente de atmósfera de eclesiología. Por esto tratamos con tanta frecuencia de problemas planteados por la liturgia, en una perspectiva muy distinta y en unas categorías muy diversas de las que presidieron la creación de textos y de los hechos litúrgicos, a raíz de los cuales se plantean esos problemas [65]. En suma (tratamos de todo esto en nuestra *Teología del laicado,* de la cual este punto constituye uno de los ejes) : tenemos hoy, como eclesiología, una teología bastante jurídica de los poderes jerárquicos, no una teología centrada sobre la *Ecclesia.* Y, ciertamente, los poderes jerárquicos tienen su puesto en la Iglesia, un puesto esencial y decisivo : ellos le aseguran su «estructura». Mas, estructurada jerárquicamente, la Iglesia «vive» en todo su pueblo : los laicos, dice san Juan Crisóstomo, son el *pleroma* sacerdotal del obispo [66]. La ley de la Iglesia, si se considera ésta en su realidad viva y no solamente en su esqueleto, es que hay en ella al mismo tiempo operación o comunicación jerárquica y consentimiento comunitario. Mientras no se haya restaurado esta perspectiva tradicional de la eclesiología, una multitud de problemas litúrgicos y pastorales, y hasta apostólicos, quedarán en un estadio de solución truncado, en que ciertas distinciones canónicas no reemplazan la simple realidad de la vida auténtica. Desafortunadamente, las cuestiones mismas han sido dañadas por las malas soluciones ; hay que llevar el esfuerzo del resurgimiento al nivel de la problemática. En nuestro caso, los errores protestantes, galicanos, jansenistas, que hacían poco más o menos del consentimiento de los fieles una condición de la validez de los actos jerárquicos (y no únicamente la plenitud de su realidad y de su expresión en la vida de la Iglesia), han dado desafortunadamente a los católicos la obsesión — ¡una más! — de evitar hasta la apariencia de favorecer una tesis tan falsa. Esto explica que la encíclica *Mediator,* tan amplia y tan imbuida de las fuentes tradicionales,

logía patrística y antigua, el principio de validez de las operaciones sacramentales o de los actos jerárquicos estriba en la pertenencia al Cuerpo místico.

65. En nuestro Boletín de teología de la *Rev. Sciences philos. théol.* de octubre de 1951, dimos el ejemplo del problema de lo que se llama hoy la concelebración ceremonial.

66. *Com in Philip.,* c. 1, hom. 3, 4 (*PG* 62, 204).

saca paradójicamente de la idea de que el sacerdote, celebrando en calidad de ministro de Cristo-cabeza, celebra en nombre de todo su Cuerpo, no la conclusión de que todo el Cuerpo toma parte en la celebración, sino la de que el sacerdote que celebra solitariamente celebra el sacrificio de todo el Cuerpo: por tanto, puede celebrar en ausencia de los fieles...

5. Sobre la cruz, decíamos, Cristo ha comprendido todos nuestros sacrificios en el suyo. El sacrificio eucarístico es sacramentalmente el de Cristo — inclusive es la víctima y el sacerdote, dice el concilio de Trento siguiendo a los Padres —, pero es también el sacramento del sacrificio de la Iglesia. La segunda manera, para los fieles, de participar en el sacrificio eucarístico, de acuerdo con la encíclica (n. 94 ss.), es ofrecerse a sí mismos como hostias espirituales con y por el soberano Sacerdote. Y la encíclica cita el uno o el otro de los textos tan densos de san Agustín; «Sobre la mesa del Señor descansa nuestro misterio», «En el sacramento del altar se demuestra a la Iglesia que, en el sacrificio que ofrece, se ofrece a sí misma» [67].

Éste es todo el contenido del sacerdocio real de ofrenda personal de la vida que culmina así en la participación del sacramento que celebra el sacerdocio jerárquico, y cuya consagración bautismal constituye a los fieles en legítimos concelebrantes. En esta ofrenda que pone en juego, bajo la soberanía de Cristo-Sacerdote, los tres títulos sacerdotales que existen en su cuerpo que es la Iglesia, ésta junta su obra a lo «dado» por su Cabeza. Desarrolla y actualiza la ofrenda que Cristo hizo de ella sobre la cruz: termina en el Cuerpo lo que se hizo en la Cabeza; «plenifica» a Cristo en ella, recibiendo de Él esta misma gracia por la cual le plenifica. Así se consuma en el cuerpo la maduración o el crecimiento de Aquel que, tras de haberlo hecho todo y haberlo contenido todo en sí, quiere que nosotros lo hagamos con Él. Así el misterio de su Pascua deviene el misterio de la nuestra; así se realiza la identidad del Ω con el Α, al mismo tiempo que el real acrecentamiento de éste en aquél.

67. San Agustín, *Sermo* 172, y *Civ. Dei.*, X, 6, citado en la encíclica *Mediator Dei;* traducción castellana, en *Anuario Petrus* (Pío XII) I, 1947 (Barcelona, Atlántida, 1948), p. 126, n. 26.

Hechos, problemas y reflexiones a propósito del poder de orden y de las reacciones entre el presbiterado y el episcopado*

Santo Tomás, a quien invoco aquí con preferencia por ser el «Doctor común», atribuye al uso de la Iglesia un valor muy alto de regla para el pensamiento teológico [1]. Se complace en buscar en este uso, en los hechos o en los textos litúrgicos, una indicación en favor de las doctrinas o creencias cristianas [2]. Es que la Iglesia, estando regida y gobernada por el Espíritu Santo, no puede, en una práctica verdaderamente común, caer en el error [3].

Pero sobre todo en materia de sacramentos el uso de la Iglesia aporta indicaciones decisivas y tiene un valor normativo, y a propósito de cuestiones que atañen a los sacramentos, santo Tomás afirma con singular insistencia el valor del *usus* o de la *consuetudo Ecclesiae*. Así, no nos sopr enderemos al ver cómo, a lo largo de su tratado de los sacramentos, busca en el uso de la Iglesia «autoridades» en apoyo de su doctrina [4]. En materia sacramental más que

* Aparecido en *La Maison-Dieu*, n. 14 (1948-2), pp. 107-128. Algunas adiciones hechas al texto de 1948 van señaladas con corchetes, salvo la nota de 1962 añadida al final del presente estudio.

1. Cfr. *Com. in I Cor.*, c. XI, lect. 3, fin. (*Reportatio* de Reginaldo de Piperno.)

2. Así la costumbre de orar por los muertos, en favor del purgatorio (*Declar. ad Graecos*, c. IX), tal o cual hecho litúrgico en las cuestiones de teología trinitaria (*Summ. Theol.*, Iª, 2, 28, q. 28, a. 2, *sed c.*; q. 31, a. 4, obj. 4; *De Pot.*, q. 9, a. 3, *sed c.*), o cristológicas (IIIª, q. 2, a. 5, *sed. c.*).

3. *De Pot.*, q. 9, a. 3, *sed c.; Summ. theol.*, IIIª, q. 66, a. 10, *sed c.; Quodl. II*, a. 7 (= IIª IIªª, q. 10, a 12); y cfr. F. Marín-Sola, *Évolution homogène du Dogme catholique*, t. I, pp. 291 ss.; edición castellana, *La evolución homogénea del dogma católico* (Madrid, B. A. C., 1952).

4. Así, para la confirmación (IIIª, q. 72, a. 12, *sed c.*) y la concelebración (IIIª, q. 82, a. 2.). Para santo Tomás, los hechos de la concelebración son «dato teológico» en esta cuestión. Alberto Magno los hacía figurar en objeción: *De Euch.*, dist. 6, tract. 4,

en cualquier otra, porque se trata de realidades que se basan a la vez en dogmas e instituciones [5], los hechos son reguladores de la interpretación teológica; ésta no puede menos de seguirlas y debe tener cuenta de ellos [6].

Estas observaciones pueden aplicarse especialmente a una cuestión debatida desde hace mucho tiempo en las escuelas de teología: a sus espaldas se han hacinado recientemente nuevos documentos. Es la cuestión de la posibilidad de ordenaciones al diaconado y al presbiterado, hechas por ministros desprovistos del carácter episcopal. No existe duda alguna sobre el hecho de las ordenaciones al subdiaconado, realizadas por simples sacerdotes, abades de monasterios, por ejemplo. Asimismo, muchos no ven, y parece que con razón, en el subdiaconado, como en las «órdenes» menores, sino una consagración, una ceremonia de la Iglesia, no el sacramento del orden. Mas la posibilidad de una consagración a las órdenes superiores y propiamente sacramentales es aún para muchos un motivo de duda. La presente nota, esencialmente documental, no tiene otro objeto que precisar el estado del problema y reivindicar para él la cualidad de una cuestión abierta.

Es sabido que santo Tomás admitía la colación de las órdenes menores por los prelados no obispos, mas negaba a un simple sacerdote la facultad de conferir las órdenes mayores, incluso el subdiaconado. El santo buscaba la justificación de esto en la idea que formó su criterio y el principio organizador de su tratado de sacerdocio: la relación de estas órdenes con el «Cuerpo verdadero», es decir, eucarístico, de Cristo. El Papa puede perfectamente dar a un simple sacerdote la facultad de conferir las órdenes menores y

c. 2, nn. 15 y 16; Borgnet, XXXVIII, 428-429); el bautismo de los niños judíos (*Quodl. II*, a. 7); la forma y la fórmula del bautismo (III^a^, q. 60, a. 8), de la confirmación (q. 72, a. 4, *sed* c.), de la consagración del cáliz (q. 78, a. 3, *sed* c.). Véase aún III^a^, q. 68, a. 7, *sed c.*; q. 73, a. 4, *sed c.*; q. 76, a. 8, *sed c.*; *q.* 78, a. 6, *sed c.*; q. 79, a. 5, *sed c.*; q. 80, a. 12 (tan interesante para la historia de la comunión bajo ambas especies; comp. *Com. in Joan.*, c. VI, lect. 7, n. 2; *Com. in IV Sent.*, d. 13, q. 1, a 3, q^a^ 2, sol. y ad 1: *Summ. theol.*, III^a^, q. 82, a. 3); q. 83, a, 2, *sed. c.* y a. 3, *sed c.* Sin contar los muy numerosos textos canónicos, *Decretales*, etc., que son un evidente testimonio del uso de la Iglesia, y que se alegan particularmente en pro de la eucaristía.

5. En otra parte he demostrado cómo, en este caso, la misma conciencia que tiene la Iglesia del depósito que posee en sí misma, se desarrolla a partir de los hechos: cfr. *Esquisses du Mystère de l'Église* (Éditions du Cerf, 1941), pp. 117-127; trad. castellana, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona, Estela, 1961[2]), pp. 111-120.

6. Así es como J. Brinktrine («Der Dogmatische Beweis aus der Liturgie», en *Scientia sacra. Festgabe Kardinal Schulte* [Colonia, 1935], pp. 231-251) demostró muy claramente que no era necesario urgir sobre la interpretación teológica del sacrificio sacramental por la presencia simultánea, sobre el altar, de las santas especies separadas: pues una rúbrica del Misal (*De Defect.*, *tit.* IV, n. 5) admite la validez del sacrificio sin esta simultaneidad.

la confirmación, más no la de administrar las órdenes mayores, pues éstas tienen una relación inmediata con el Cuerpo verdadero de Cristo. Ahora bien, sobre el Cuerpo verdadero de Cristo no tiene el Papa un poder mayor que el simple sacerdote [7].

Sin embargo, en esta materia, los argumentos y las razones tienen, *por sí mismas*, bien poca fuerza. Los teólogos y los canonistas nunca han tenido dificultad para justificar por unos principios los hechos y las prácticas tal como ellos las conocían o creían conocerlas. La sistematización tomista del sacramento del orden por la idea de una relación con el Cuerpo verdadero de Cristo tiene, en sus aplicaciones, algo de artificial : reconoce un valor sacramental al subdiaconado, cuando en realidad éste no confiere, evidentemente, ningún verdadero «poder» y, con toda seguridad, ningún «poder» sobre el cuerpo eucarístico de Cristo ; por el contrario, niega la cualidad de orden sacramental al episcopado, so pretexto de que no añade al simple presbiterado un poder sobre la eucaristía, siendo así que el episcopado comporta la potestad de hacer sacerdotes, es decir, de transmitir el «poder» esencial sobre el Cuerpo eucarístico [8].

Los canonistas y algunos teólogos que abogaban por la posibilidad de la consagración a las órdenes mayores por un simple sacerdote, invocaban también una razón, un principio teológico: *Quilibet conferre potest ordinem quem habet; unde ordinatus conferre potest ordinem quem habet... et confirmatus confirmationem* [9]. A lo

7. *Com. in IV Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 3.

8. En un artículo bien informado al par que razonable («Ist der Episkopat ein Sakrament?», en *Scholastik* [1943], pp. 200-219), M. E. Seiterich hace una observación de idéntico sentido para demostrar que hay en los principios especulativos de santo Tomás conclusiones que podrían acoger la idea de la sacramentalidad del episcopado. La intención de este artículo es poner de manifiesto que el punto de vista positivo, el de la historia y de los hechos, que impone la sacramentalidad del episcopado, puede perfectamente articularse y armonizarse con los principios sistemáticos de santo Tomás en su teología del sacramento del orden. Comparto en este punto el parecer del autor. [La respuesta que Silvestre de Ferrara da en su comentario sobre el *C. Gentiles*, IV, 76, no afecta a la observación que hemos hecho. Desde el punto de vista que domina toda la construcción de santo Tomás, es a saber el de la definición del sacramento del orden por el poder sobre el cuerpo eucarístico de Cristo, hace notar que la ordenación de los sacerdotes les confiere un poder, no sobre la eucaristía, sino sobre un miembro del Cuerpo místico, al cual se le transmite el poder sacerdotal. Ello es cierto, pero queda en pie que esta relación directa con la ofrenda eucarística es al menos tan formal y tan fuerte como la que realizan el diaconado y el subdiaconado.]

9. Glossa, *De Consecratione*, d. 5, c. 4, v. *Irritum;* citado por Boudinhon, *art. cit.*, *infra*, p. 332. Boudinhon cita otros textos y da el nombre de un gran número de autores; opina que no se trata aquí del sacramento de la confirmación, sino de la confirmación de una elección. Puede enontrarse los nombres y los textos de estos autores en C. Baisi, *Il Ministro estraordinario...*, cap. II, pp. 28 ss. Cfr. asimismo la lista de autoridades recogidas en este sentido en Gillmann por Brinktrine («Ist der Priester ausserordentlicher Spender der Priesterweihe?», en *Theologie und Glaube* [1933], pp. 455-464; cfr. p. 456).

cual santo Tomás, y la mayoría de los teólogos con él, respondían que la Iglesia es un cuerpo ordenado y jerarquizado, y que para conferir un orden, no basta poseerlo es necesario también tenerlo en un estado excelente: *eminentia dignitatis* (san Buenaventura), *completio potestatis* (santo Tomás) [10]; y santo Tomás negaba que el simple sacerdote pudiera, por dispensa o delegación del Soberano Pontífice, ordenar diáconos.

Pero la opinión favorable ha creído después poder apoyarse sobre un hecho: el privilegio concedido por Inocencio VIII al abad de Cîteaux para toda la orden cisterciense, y a los cuatro primeros abades o «Padres» en su abadía respectiva, de conferir el subdiaconado «y el diaconado». Tal es en efecto el favor más notable concedido por la bula *Exposcit*, de 9 de abril de 1489. La autenticidad de este documento ha sido muchas veces impugnado por los teólogos, a veces menos solícitos de crítica, pero deseamos aquí reducir a la norma general un caso juzgado embarazoso. No se ha encontrado, en efecto, hasta ahora este documento en los archivos del Vaticano (cosa que no prueba nada), y el cardenal Gasparri, que sin precisar nada, afirmó que el texto se hallaba allí, añadía también que no se hablaba del diaconado [11].

[El principio «puede uno dar lo que tiene», muy extendido entre los canonistas medievales, podía invocar en su favor textos patrísticos: 1.º San CIPRIANO (y después de él ¡los donatistas!), bajo la forma negativa «No puede uno dar lo que no tiene», con aplicación a los «caídos» o a los herejes: cfr. nuestra introducción general a las primeras obras antidonatistas de san Agustín (París, Desclée, 1962, p. 65 s.). San Agustín ha respondido al uso que los donatistas hacían de esta idea, para su teología del Cristo-*auctor* de los sacramentos; teología vuelta a tomar por santo Tomás, IIIª, q. 67, a. 5. Este principio ha sido empleado por los papas y los concilios para las reordenaciones: cfr. L. SALTET, *Les Réordinations* (París, 1907), pp. 70, 149, 169, 223, 238, 241. 2.º San JERÓNIMO (*C. Lucifer.*, 9: *PL* 23, 165) utiliza este principio en su sentido positivo, a propósito de la administración del bautismo por los laicos. Los canonistas (Ivo de Chartres, Algero de Lieja, Graciano, c. 21 *De cons.* D. IV: Friedberg, col. 1368) también citan en este sentido un texto que atribuyen a san Agustín. Los canonistas con mucho gusto han aplicado el principio a la confirmación, y asimismo a la posibilidad, supuesto un mandato papal, de la ordenación al sacerdocio por un simple sacerdote; y F. GILLMANN, *Die Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung u. des Weihesakramentes* (Paderborn, 1920), p. 4 s., Huguccio; 35 n. 1, Vicente Hispano; 88 Inocencio IV; 88 s., Panormitano; y aún pp. 31, n. 2; 40, n. 1; 42, n. 2; 85, 138, 143. Algunos teólogos les seguían (Guillermo de Auxerre, Pedro Aureolo); en cambio otros, sobre todo los más relevantes, negaban la extensión del principio a la ordenación de un sacerdote por un simple sacerdote; así, Pedro Lombardo (IV, d. 25, c. 1), Alejandro de Hales, san Buenaventura (*IV Sent.*, d. 24, pars 2, a. 2, q. 3: ed. Quar., IV, p. 633), santo Tomás *IV Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1), etc.]

10. S. BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, d. 25, a. 1. q. 1 (Quar., IV, 643); santo TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 5. Y cfr. BAISI, *op. cit.*, cap. III, pp. 36 ss.

11. *De Sacra Ordinatione*, t. II (París, 1893), n. 798.

Los autores que a finales del último siglo han examinado la cuestión, han concluido en favor de la autenticidad [12]. El P. Boudinhon, reconociendo que la crítica externa y el estilo del documento son claro testimonio de la veracidad, daba sin embargo un lugar a duda. Tanto por la circunstancia de la redacción como por el carácter extraordinario del privilegio, como, en fin, por razón de la existencia, en esta época, de falsificaciones, de las cuales han sido víctimas los mismos beneficiarios, el texto pudo ser elaborado en Roma por un falsario interesado, aunque recibido y llevado a la práctica de buena fe por los abades cistercienses. Porque es un hecho; y la constancia y el carácter público de este hecho hacen singularmente difícil su explicación por una falsificación: los abades cistercienses usaron de su privilegio; a sabiendas y a vista de todo el mundo, e incluso de la Santa Sede, ordenaron, según parece, hasta la Revolución francesa, subdiáconos y diáconos. No obstante, situándose en la hipótesis de una concesión auténtica, el P. Boudinhon, prolongando los puntos de vista propuestos por el P. Pío de Langogne, había presentado una justificación de este privilegio en el cuadro de una teología del sacerdocio y del episcopado, que parece responder muy bien a los textos y a los hechos de la vida de la Iglesia.

Redactando en 1939 el artículo «Cîteaux» en el *Diccionario de Derecho Canónico* (col. 783), Dom Canivez, el sabio editor de las Actas capitulares de la orden cisterciense, mencionó el privilegio conferido por la bula *Exposcit*. Las discusiones a este respecto, observaba él, «parecen haberse calmado, sobre todo después del descubrimiento de concesiones similares, y aún más amplias, hechas igualmente en forma auténtica por los pontífices romanos. Digamos únicamente que las circunstancias históricas, muy poco examinadas hasta el presente, no permiten dudar de la autenticidad de la célebre bula. En la orden de los cistercienses no se dudó jamás de ello y se utilizaron semejantes concesiones hasta el final del siglo XVIII;

12. PH. PANHÖLZL, «Einige Bemerkungen über die Echtheit der Bulle Innocenz VIII. *Exposcit tuae devotionis sinceritas,* vom Jahre 1489», en *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner und Cistercienser Orden* (1884), pp. 441-450; PLANCHARD, en *Revue Théologique Française* (1897), pp. 598 ss.; Pie de LANGOGNE, O. M. C., «De Bulla Innocentiana sive de potestate papae committendi simplici presbytero subdiaconatus et diaconatus collationem», en *Analecta Ecclesiastica,* IX (1901), pp. 311-318, 358-365, 421-430, 460-475; ID., «Bulle d'Innocent VIII aux Abbés de Cîteaux pour les Ordinations in sacris», en *Études Franciscaines* (1901), pp. 129-148; A. BOUDINHON, «L'Ordination au Sous-Diaconat et au Diaconat faite par un simple prêtre», en *Le Canoniste contemporain,* XXIV (1901), pp. 257-272, 321-335, 385-400; F. GILLAMNN, «Zur Frage der Echtheit der Bulle Exposcit tuae Devotionis», en *Archiv. f. Kath. Kirchenrecht,* 104 (1924), pp. 87-89. [La minuta de la bula fue hallada más tarde por Mons. A. Mercati en los Archivos del Vaticano: Arm. 54, tom. 8, fol. 295.]

testimonio fehaciente son las atestaciones manuscritas de subdiaconado y diaconado recibidos de los abades, que pueden leerse en los archivos de la abadía de Clairvaux (Arch. departamento del Aube, *3 H 145*)...» [13]. Otro cisterciense, Dom Talbot, tratando sobre la misma cuestión más recientemente aún, reúne los argumentos en pro de la autenticidad. Son los mismos que se había propuesto ya antes de él, pero enriquecidos con nuevas aportaciones [14]. Demuestra que la bula se hallaba todavía en los archivos de Cîteaux, en 1713: se tiene de ello certeza por las verificaciones de los privilegios, hechas a intervalos por los funcionarios reales, verificaciones de las cuales cinco están atestiguadas. Demuestra, además, que la revocación del privilegio por el concilio de Trento, con que arguyen algunos teólogos (cfr. Vázquez), no es real, puesto que Jerónimo de la Souchère, abad de Cîteaux, que asistía a la sesión de referencia, ordenaba diáconos con posterioridad a ella... [15].

Parece, pues, que no cabe la menor duda sobre la autenticidad de esta bula. Por tanto, hay aquí «un hecho» que la teología sacramental debe tener muy en cuenta y ciertamente con más seriedad de lo que lo ha tenido hasta ahora. Pues una rápida y fícil encuesta a través de los mejores manuales demuestra que, lejos de tomar en consideración un hecho de esta naturaleza y darle valor de dato, se han contentado generalmente en desembarazarse de él, a veces con desenvoltura [16]. Los canonistas, hombres que van tras el hecho, son aquí más objetivos que los teólogos.

Al hablar de «concesiones similares y aún más amplias», Dom Canivez aludía sin duda a la famosa *Sacrae religiones* de Bonifacio IX (1400). Este documento que había sido ya publicado, mas sin llamar la atención, fue reeditado en 1924 por el Rdmo. padre abad general de los canónigos regulares de Letrán, Dom Fofi [17]. Concede al abad agustino de San Osith (Essex) la facultad de conferir a sus súbditos no sólo las órdenes menores, sino también el sub-

13. [Véase también M. CANIVEZ, «Étonnantes concessions pontificales faites à Cîteaux», en *Miscellanea Hist. De Meyer* (Lovaina, 1946), t. I, pp. 505-509.]

14. Hugh TALBOT, O. Cist., «The Bull Exposcit and a famous Privilege», en *The Downside Review* (abril 1944), pp. 84-94.

15. [El P. P. VERMEER se preguntó si el privilegio fue después abrogado: «Is het privilege der Cisterciensabten om subdiakens en diakens wijden herroepen?», en *Bijdragen...* 16 (1955), pp. 271-278. Responde: así, según parece, por lo que toca a los abades pertenecientes a la estricta observancia; pero no se sabe de fijo por lo que se refiere a los de la común observancia.]

16. Cfr. los manuales de Chr. PESCH, ATZBERGER, POHLE-GIERENS, HERVÉ, etc., y HUGON, en *Revue Thomiste* (1924), pp. 490-493. El libro de BAISI, *Il Ministro straordinario...*, cap VI, pp. 104 ss., proporciona los elementos de una encuesta semejante.

17. F. FOFI, «Un singulare privilegio riguardante il ministro dell'ordine sacro», en *La Scuola Cattolica,* LII (1924), pp. 177-188.

diaconado, el diaconado y el «presbiterado». El 6 de febrero de 1403, otra bula, *Apostolicae Sedis providentia,* revocaba este privilegio extraordinario, tomando pie, no de la imposibilidad de un favor semejante, sino de las protestas del obispo de Londres perjudicado en su derecho de patronato y en sus prerrogativas de jurisdicción. Hay pues, aquí un hecho, y como escribía el P. Hocedez [18], un verdadero «descubrimiento teológico» de tal naturaleza, que invita de suyo a tratar de nuevo la cuestión de las relaciones entre el sacerdocio y el episcopado.

El P. Hocedez había admitido no solametne la autenticidad absolutamente incontestable de la bula, sino que había eliminado de antemano, en nombre del sentido de las palabras empleadas, una interpretación que varios teólogos de renombre sufragaron inmediatamente. Las palabras *ordines, statutis temporibus conferre libere et licite valeant* designaban, según ha sostenido J. Puig de la Bellacasa [19], no el poder de ordenar, sino la facultad de hacer ordenar en su casa o de presentar a sus subordinados a otros obispos distintos del obispo diocesano. Esta interpretación fue también la del padre Hugon [20] y del P. Valentín Zubizarreta [21]; y ha sido adoptada recientemente por el P. Journet y aún otros [22]. Pero algunos teólogos han reconocido, como hemos visto que había hecho, por ejemplo, de golpe el P. Hocedez, en las expresiones de la Bula, toda la fuerza de su sentido obvio [23], y recientemente, la tesis sostenida ya por numerosos canonistas y por Vázquez, se ha adoptado de nuevo expresamente. Según ella, el Papa puede delegar a un simple sacerdote para conferir el diaconado y aun el presbiterado [24]. Mas adelante aludiremos al esfuerzo hecho en este sentido por el P. Baisi.

¿Existen aún otros casos? Vázquez, dando crédito y basándose en autores recientes que no cita, hace alusión a una bula, semejante

18. E. Hocedez, s. j., «Une Découverte théologique», en *Nouvelle Revue Théologique,* LI (1924), pp. 332-340.

19. J. Puig de la Bellacasa, «La bula *Sacrae religionis* de Bonifacio IX», en *Estudios Eclesiásticos* (1925), pp. 3-19 y 113-137.

20. *Divus Thomas* (Plasencia) (1925), p. 401; *Revue Thomiste* (1926), p. 263.

21. V. Zubizarreta, o. c. c., *Theologia dogmatico-scholastica* (Bilbao, 1928), t. IV, p. 407.

22. Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné.* I. *La Hierarchie apostolique* (París, 1941), p. 112, n. 2. Para las referencias, en otros autores que proponen la misma interpretación, cfr. Baisi, *op. cit.,* p. 10.

23. Así el P. Gerlaud, en su excelente artículo «Le Ministre extraordinaire du Sacrement de l'Ordre», en *Revue Thomiste* (1931), pp. 874-885.

24. Cfr. Vázquez, *Comm. ac Disput. in III^{am} partem S. Thomae,* disp. 248, c. 4. Muchos autores son tributarios de la documentación de Vázquez, que no hacen sino utilizarla. Cuando Vázquez dice que ha visto la bula de Bonifacio IX, parece que se trata, no del original, sino del texto impreso por los cistercienses en 1491.

a la de Inocencio VIII, en favor de los abades benedictinos; así también — y el P. Pío de Langogne hace la misma aserción — a los prelados franciscanos en las Indias. Ésta sería la ocasión propicia para recordar también, como lo hace aún Vázquez, el caso de los corepíscopos. Se discute aún la cuestión de saber si estos corepíscopos tenían el carácter episcopal [25]; pero es cierto que tanto en Oriente como en Occidente podían, previo permiso del obispo urbano, proceder a las ordenaciones hasta el presbiterado [26].

Un nuevo hecho se ha señalado recientemente, que plantea el mismo problema que la bula *Sacrae religionis;* hecho que hace aún mucho más difícil una respuesta que se base en el carácter insólito, único, del privilegio otorgado y de la revocación de este privilegio dos o tres años después de su concesión. M. K. A. Fink, en efecto, ha puesto al día y editado una bula de Martín V, de 16 de noviembre de 1427, concediendo por cinco años al abad citerciense de Altzelle, en la diócesis de Meissen, el privilegio de conferir las órdenes mayores a los súbditos de su jurisdicción. He aquí el texto, que transcribimos en estas páginas por lo difícil que resulta consultarlo:

Martinus episcopus servus servorum Dei, dilectis filiis abbati et conventui Celle sancte Marie, Cisterciensis ordinis. Misnensis diocesis, ad Romanam ecclesiam nullo medio pertinentis, salutem et apostolicam benedictionem. Gerentes ad vos et monasterium vestrum paterne dilectionis affectum... nos volentes vos et monasterium ipsum prerogativa gratie prosequi et honoris tibi fili abbas, quotiens hoc hinc ad quinquennium oportunum fuerit... necnon singulis monachis ejusdem monasterii ac personis tibi abbati subjectis omnes etiam sacros ordines conferendi diocesani loci licentia super hoc minime requisita constitutionibus et ordinationibus apostolicis ceteris

25. La afirmativa parece tener en su favor argumentos serios. Los canonistas orientales ortodoxos la sostienen con firmeza (cfr. N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche* [2.ª ed. Mostar, 1905], p. 279). Ver los hechos, textos y referencias en J. Leclef, art. «Chorévêques», en *Diction de Droit canonique,* fasc. XV, col. 686-695 (1939). Sin embargo, no es prejuzgar de la cuestión escribir: «El canon 13 de Ancira y el canon 10 de Antioquía, que afirman el poder de los corepíscopos de conferir el diaconado y el sacerdocio, nos proporcionan la prueba cierta de su carácter episcopal» (col. 688, comp. 694). La cuestión, por cierto, no es muy clara.

26. [No sabemos que se haya invocado en este debate, el siguiente texto de la *Regula* de Aureliano, obispo de Arlés (mediados del siglo VI), c. 46 (*PL* 68, 392): *Nullus honorem presbyterii aut diaconatus accipiat, praeter abbatem si voluerit ordinari presbyterum, et unum diaconem et subdiaconem, quo(s) ipse voluerit, et quando voluerit, ordinandi habet potestatem.* T. P. McLaughlin (*Le très ancien droit monast. de l'Occident* [Ligugé-París, 1935], p. 115, n. 2), invoca, para explicar este texto, la mala calidad de su latín; ¿es esto satisfactorio?]

que contrariis nequaquam obstantibus auctoritate apostolica tenore presentium licentiam concedimus etiam facultatem...[27].

Parece claro que la autorización concedida va hasta la colación del presbiterado. Además, parece que se concede por un favor espontáneo y en concepto de una dilección particular, sin ninguna alusión a una demanda precisa hecha en tal sentido: circunstancia que responde, tal vez, a los escrúpulos que Mns. Boudinhon había concedido al observar un hecho del mismo género en la bula *Exposcit*.

[Por lo demás, no puede uno menos de maravillarse por el hecho de que estos privilegios hayan sido concedidos a abades cistercienses. Tales privilegios entran dentro de un movimiento de conjunto, que se proponía defender la inmunidad de Cîteaux frente a los obispos: la bendición de los abades y la ordenación de los monjes eran dos puntos delicados de esta inmunidad: Cîteaux se preocupaba de salvaguardarla hasta en el acto litúrgico de las consagraciones [28].]

* * *

La cuestión de fondo que queda sobre el tapete es evidentemente la de las relaciones entre el presbiterado y el episcopado; ¿cuál es entre los dos, la unidad, la identidad parcial que explica la posibilidad de los hechos invocados? ¿No hay en estos dos órdenes una misma realidad bajo dos formas distintas, de las cuales una no deja de ser superior a la otra? ¿De cuál superioridad se trata exactamente? Son conocidas las distintas tesis sostenidas por los teólogos, tesis que tal vez se clasifican no tanto según las escuelas y el color de los vestidos como por las épocas (Edad Media, modernos) y las competencias (canonistas o historiadores, teólogos especulativos). En realidad, de verdad, cuando se precisa bien el vocabulario [29], y se indaga, bajo las diferentes categorías, lo que los autores tienen

27. K. A. Fink, «Zur Spendung der Höheren Weihen durch den Priester», en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. d. Rechtsgeschichte*, 63 (Kanon. Abt. 32) (1943), pp. 506-508. Conocí este artículo por el *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale* (1946), n. 241, y el texto de la bula gracias a la complacencia de dom Bascour. [El canónigo H. Chirat me ha proporcionado además los datos siguientes: el original de la bula se halla en Dresde, en el *Sächsisches Hauptstaatsarchiv* (*Originalurkunde* n. 6043); la bula ha sido transcrita a los Archivos Vaticanos, en el Registro Laterano 271, f.º 203r. El texto ha sido publicado antes por K. A. Fink en el *Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den Päpst lichen Registern u. Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen u. Orte...*, t. IV, Liefg 1 (Berlín, 1941), col. 330.]

28. [Véase J. B. Mahn, *Le pape Benoit XII et les Cisterciens* (París, 1949), p. 20 s.; *L'Ordre cistercien et son gouvernement...* (París, 1945), p. 73 s., sobre todo 88 s.]

29. Por no haber hecho esto, por ejemplo, Bouix dirige a santo Tomás críticas perfectamente vanas (*Institutiones juris canonici. Tract. de Episcopo*, t. I [París, 1859], pp. 94-104).

en el espíritu, nos percatamos de que los distintos teóricos han enfocado la cuestión partiendo de ángulos diferentes y que sus explicaciones son mucho más concordantes que divergentes. ¿El episcopado es el sacramento del orden? Si se considera al obispo *in facto esse* — la cualidad episcopal, tal cual se realiza en un obispo —, es de todo punto evidente que este episcopado es el orden sacramental en su plenitud, y esto explica que hubo a menudo ordenaciones directas de diáconos al episcopado sin pasar por el presbiterado (en particular de papas). Pero si se examina el caso de un sacerdote elevado del presbiterado al episcopado, no es menos evidente que no puede recibir un sacerdocio que ya tiene, y que la consagración episcopal no hace sino desarrollar en él la posibilidad de ciertos actos de su sacerdocio unidos en el simple sacerdocio presbiteral.

Santo Tomás llama a esta extensión del sacerdocio «orden jerárquico» : no el sacramento del orden, sino una dignidad y un grado en el sacerdocio, dignidad y grado que son conferidos por una consagración. Le repugna ver en ello una pura cuestión de jurisdicción, porque la jurisdicción : *a*) es delegable ; *b*) se pierde, en tanto que la consagración episcopal es inadmisible ; *c*) puede ser dada también a un diácono [30]. La mente preferiría orientarse, tanto por lo que se refiere al obispo con respecto al sacerdote, como al Soberano Pontífice, hacia la idea de un poder litúrgico : extensión del poder de orden a actos nuevos — lo cual implicaría una autoridad — efectuada por la consagración episcopal (pontifical) que podría considerarse como la consecuencia, en el poder de orden, de la misión pastoral del obispo o del Papa : ésta es no solamente jurisdiccional, sino también doctoral y sacerdotal.

En estas condiciones podríamos llegar a considerar el sacerdocio presbiteral y el sacerdocio episcopal como fundamentalmente uno, mas recibiendo aquí y allí una extensión diferente desde el punto de vista de ciertas acciones sagradas distintas de la acción por excelencia, que es la celebración de la cena del Señor y que constituye el objeto mismo del poder sacerdotal esencial. Nos situaríamos así en la perspectiva de la tradición más antigua y más auténtica que, hasta en el vocabulario, afirma la unidad del *sacerdotium*. Justamente en este sentido se han orientado los autores que, aceptando lealmente, al menos como hipótesis, los hechos que acabamos de mentar, han tratado de concebir las cosas de modo que pudieran dar razón de ellos : el P. Pío de Langogne, Mns. Boudinhon (*artículo citado,* pp. 388 ss.), Dom Fofi y, según parece, el P. Gerlaud. Un sacerdocio que existe bajo dos formas y en dos grados : comple-

30. Cfr., entre otros textos, *Contra Impugnantes*, c. 24, fin.

to en el de los obispos, reducido a lo esencial, limitado y subordinado en el del presbiterado (*sacerdotes secundi ordinis*).

Alguien podría preguntarse ahora cuál es el papel de la concesión hecha, de la permisión concedida por la Santa Sede, en los diferentes casos mencionados arriba. ¿Esta concesión desempeñaba, al menos para los actos particulares, el mismo papel que desempeña la consagración episcopal para el conjunto de los actos propios del obispo? Los canonistas, de quienes hemos hablado ya (p. 247, n. 9), han sostenido esta opinión; muy recientemente, M. Baisi la hace suya en un estudio que ha encontrado, por lo demás, más crítica que buena acogida[31]. Tras de establecer la autenticidad de la Bula de Bonifacio IX y la de Inocencio VIII, después de haber proseguido su encuesta en los canonistas de los siglos XIII-XV, en los teólogos al concilio de Trento, en este mismo concilio, en los teólogos postridentinos, y en fin, entre los autores recientes, aborda la cuestión de fondo. *A priori*, sobre lo que el Papa puede o no puede hacer, no se sabría decidir nada, porque los argumentos que se esgrimen en favor o en contra de la posibilidad de que el Papa concede o delega a un simple sacerdote o a un abad la facultad de conferir las órdenes mayores, no son decisivos. Los datos del hecho llevan al autor a pensar que el Papa, obrando así, pone en acción su poder de jurisdicción y no transmite más que una jurisdicción. El sacerdote, cree él, tiene ya el poder interno necesario para ordenar; mas debe, para ejercerlo, recibir del Papa, de modo extraordinario, la jurisdicción, que el obispo recibe, de modo ordinario, y unido a su carga. Baisi cree que la historia de las reordenaciones confirma su opinión (invalidez de las ordenaciones de obispos herejes por privación de jurisdicción).

Presentada así esta tesis, nos deja insatisfechos tal vez no tanto por la posición de fondo como por las categorías empleadas para elaborarla y formularla. La noción de jurisdicción es una noción muy precisa, pero nos parece demasiado estrecha para aplicarse a nuestro problema. ¿No habría que buscar más bien por el lado de un poder litúrgico, que habría que estudiar y definir? Sobre él no pretendemos aquí más que ofrecer algunas sugerencias.

No pocos teólogos, sin darle este nombre de «poder litúrgico», invocan, para el poder de confirmar, de bendecir el crisma y conferir las órdenes, actos propios del obispo, un poder que le compete a la vez en virtud del sacerdocio y de la jurisdicción, sin que pueda reducirse simplemente al uno o al otro. Así, más explícitamente,

31. C. Baisi, *Il Ministro straordinario degli ordini sacramentali* (Roma, Anon. Libr. Catt. Ital., 1935), Reseñas: *Ephem. Theol. Lovan.* (1938), p. 147 (A. Janssens); *Bolletino bibliogr. delle Ephemerides Liturgicae* (1939), p. 19.

Alberto Magno, Álvaro Pelayo, Aureolo, Contarini, y aún otros [32]. Y en el fondo, las nociones de *dignitas* y de *ordo hierarchicus*, de que se sirve santo Tomás, involucran realidades parecidas. Tengo para mí que es una noción de esta naturaleza lo que, por encima de una pura cuestión de jurisdicción, permite dar todo su sentido, sea a la consagración del Papa, sea a su título de Soberano Pontífice, sea en fin al poder que ejerce en materia propiamente sacramental, litúrgica o cultual.

Se trataría de un poder que, suponiendo la potencia sacerdotal esencial, desarrollaría su validez en razón de una carga pastoral superior. Un poder que, distinguiéndose inadecuadamente tanto del orden como de la jurisdicción, representaría por una parte un modo de poder de orden, su extensión a ciertos actos que implican autoridad en el pueblo de Dios, y por otra, una aplicación del poder canónico de la Iglesia en tanto que éste regula y determina su vida sacramental y cultual. Modo de poder de orden determinado por un cargo pastoral caracterizado por la posesión, en un cierto grado, del poder canónico de la Iglesia : tal sería la dignidad episcopal, tal sería, en la cumbre de la Iglesia, la cualidad de Soberano Pontífice (que me parece implicar más que la jurisdicción suprema y universal).

En esta trayectoria, no parecería imposible que la concesión del Soberano Pontífice reemplazara, a título excepcional y para actos particulares, la acción normal de la consagración a una carga pastoral, y que pudiera extender, a actos superiores que suponen una autoridad, la eficacia de poder sacerdotal esencial. Representaría algo muy distinto de una pura comunicación de jurisdicción (tesis de Baisi) : a saber, una forma esporádica de la acción que produce normalmente, sobre el poder sacerdotal esencial, la consagración a una responsabilidad pastoral superior por el episcopado ; y esto por una aplicación excepcional de poder litúrgico, fruto del poder canónico de la Iglesia aplicado a la organización y a la determinación de su vida sacramental y cultual.

En esta vertiente se podría tal vez asimilar este ejercicio excepcional del poder litúrgico y del poder canónico, al principio de «economía» de los orientales. Es notorio que los teólogos ortodoxos llaman comúnmente «economía» a la práctica de sus iglesias de reconocer en ciertos casos la validez de los sacramentos administrados por los no-ortodoxos, juzgados heréticos, y cuya nulidad afirman en principio [33]. El uso del principio de economía ha variado. Tanto en la

32. Cfr. sus textos en Baisi, *op. cit.*, respectivamente, pp. 42, 47, 49, 138.
33. Sobre el principio y la práctica de la «economía», puede verse, aparte de los

práctica de las iglesias como en las teorías de los teólogos, ha sido a veces muy amplio y a veces más estrecho; en línea general, su aplicación ha sido limitada al bautismo.

Es indudable que esta teoría no sería admitida tal cual, ni siquiera en su forma moderna, en teología católica. Descansa sobre una serie de principios que difieren de los que han sido elaborados y que se mantienen en vigor por lo común en nuestra teología. Tal teoría desconoce las distinciones, fruto de la disputa donatista, entre la validez de una parte y la legitimidad y el carácter fructuoso de otra, en la administración de los sacramentos; es más exigente que nuestra teología por lo que toca a la adhesión exterior y formal a la Iglesia y a sus sacramentos; atribuye además a la Iglesia un dominio mucho más grande que nosotros en punto a la colación de la gracia y a la posesión de los canales de esta gracia. Pero podemos preguntarnos si, sin tener una teoría equivalente en todos sus extremos, no tenemos de hecho algo que se le asemeje un poco; si no hay que admitir en la Iglesia, de un modo o de otro, un cierto poder de determinación de los sacramentos [34], e inclusive un cierto poder de validación de los sacramentos dudosos.

Santo Tomás, preguntándose qué valor tendrían la ordenación y el ministerio sacramental de un sacerdote cuyo bautismo fuera nulo, responde con decisión rotunda que Cristo, soberano sacerdote, supliría el defecto de estos sacramentos con sus efectos de gracia y que, por otra parte, Dios no permitiría que ello permaneciera oculto hasta el punto de constituir un peligro para la Iglesia [35]. Una decretal de Inocencio III, de 1206, examinaba también la hipótesis de un obispo cuyo bautismo hubiese sido nulo; no resolvía formalmente la cuestión de la reordenación de los ministros sagrados por

manuales (Jugie, Spacil): J. A. Douglas, «The Orthodox principle of Economy and its exercice», en *Theology*, XXIV (1932), pp. 39-47; Hiéromoine Pierre (Dumont), «Économie ecclésiastique et Réitération des Sacraments», en *Irénikon* (1937), pp. 228-247, 339-362, particularmente pp. 345 ss. Ha venido a mis manos, después de la redacción de estas páginas, *Dispensation in Practice and Theory, with special reference to the Anglican Churches...* (Londres, 1944) (estudios sobre la *Dispense en Occident*, por R. C. Mortimer, pp. 1-26, y sobre la *Économie en Orient*, por H. S. Alivisatos, pp. 27-43). [Después de 1948 han aparecido: H. Alivisatos, *Hè Oikonomia* (en griego, Atenas, 1949); Id., «L'Économie d'après le Droit canon. de l'Église orthod.», en *Atti dello Congresso internat. di Studi bizantini* (*Palermo*, 3-10 abril, 1951, Roma, 1953), t. II; Jerôme Kotsonis, *Problèmes d'Économie ecclésiastique* (en griego, Atenas y Damasco, 1957) (sobre el cual cfr. *Irénikon* [1958], p. 120 y D. Stiernon, «Économie ecclés. et Intercommunion», en *Ephem. Theol. Lovan.*, 34 [1958], pp. 869-872).]

34. El P. Spacil (*Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento Baptismi* [Roma, 1926], pp. 81-82, n. 109) compara este poder, que reconocían todos los teólogos, de la economía oriental; da toda una bibliografía relativa a este poder en la determinación de los sacramentos.

35. *In IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, q^a 3, ad 2 (= *Suppl.*, q. 35, a. 3, ad 2).

un tal obispo [36]. Se debe, en tal caso, pensar en una revalidación misteriosa de Cristo, que mantiene en la Iglesia la continuidad de la acción sacerdotal. De hecho, cuando se piensa en lo que ha podido suponer, en ciertos momentos, la ignorancia de los sacerdotes en los ritos más esenciales de la administración de los sacramentos [37], nos inclinamos a creer que debe ejercerse en la Iglesia un poder de revalidación. Potencia de Cristo, cierto, en la acción misteriosa y soberana. Sabido es que la Edad Media había elaborado toda una teología de la *potestas excellentiae* de Cristo, poder de instituir los sacramentos y de conferir sus efectos sin la celebración formal de estos sacramentos [38]. Los teólogos escolásticos tenían buen cuidado en afirmar que este poder no había sido comunicado a los Apóstoles y a la Iglesia, aun cuando pudo haberlo sido [39]. Mas santo Tomás ve en el episcopado una representación del sacerdocio de Cristo en lo que éste tiene de supremo, de constitutivo y organizador del culto cristiano [40]. Tenemos el perfecto derecho de buscar en la Iglesia misma, en este poder litúrgico que pertenece al sacerdocio de los

36. *Decret.*, lib. III, tit. 43, c. 3 (Friedberg, t. II col. 648-649). [BERNARDO DE PAVÍA creía que las órdenes conferidas por un tal obispo eran nulas: *Summa Decretalium*, lib. V, tit. 35, ed. LASPEYRES, pp. 276-277].

37. Son conocidas las instrucciones de Gerson para las visitas canónicas: *Sciatur in principio visitationis villae vel curae, qualis est curatus, cujus status, cujus litteraturae, cujus diligentiae, si sciat formas sacramentales baptizandi, conficiendi, inungendi; quia certe multi sunt qui haec ignorant... Rememoratio...* (*Opera*, ed. Ellies du Pin, t. II, col. 108). Se encuentran lugares semejantes hasta comienzos del siglo XVII (institución de seminarios, especialmente bajo la forma de retiros o ejercicios para los ordenados: cfr. J. DELARUE, *L'idéal missionnaire du prêtre d'après saint Vincent de Paul* (París, 1947), pp. 23 ss.

[Podríamos ofrecer hoy (enero de 1962) un centenar de citas en el mismo sentido. Es cierto que durante el lapso de unos diez siglos fueron numerosos los casos de sacerdotes que ignoraron la fórmula de la absolución e incluso la de la celebración eucarística. Todo el mundo admite que la «Iglesia suple» la jurisdicción. Nosotros pensamos que los hechos imponen y obligan a admitir algo parecido por lo que atañe a los sacramentos. La historia de las «reordenaciones», en particular en el caso de los sacerdotes «simoníacos», nos parece imponer igualmente una cierta realidad de «economía». Comp. asimismo, para una equivalencia de la «economía» oriental en nuestra teología sacramental latina, una tesis de G. MATHIEU defendida en la universidad católica de Lille: cfr. *Mél. de Sc. Rel.* (1954), pp. 95-96.]

38. He aquí los principales textos de santo Tomás sobre la cuestión (aunque todos los teólogos medievales los tienen parecidos: *In IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 4, q^a a, sol.; d. 4. q. 1, a. 3, q^a 5, sol.; d. 5, q. 1, a. 1, sol.; d. 7, q. 1, a. 3, q^a 1, ad 1; q. 3, a. 2, q^a 1, sol.; d. 18, q. 1, a. 3, q^a 4, ad 3. *Summ. Theol.*, III^a, q. 64, a. 3 y 4; q. 84, a. 5, ad 3; a. 7, ad 4. *De Reg. princ.*, lib. III, c. 10, fin (no es de santo Tomás). *In Joann.* c. 1, lect. 14, fin; *In I Cor.*, c. 1, lect. 2, y c. 11, lect., 5; etc.

39. Los mismos textos.

40. *Sacerdos repraesentat Christum in hoc quod per seipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc quod alios ministros instituit et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis obsequiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens* (*In IV Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2, q^a 1, ad. 3).

pastores superiores, un cierto poder de disponer de la administración de los sacramentos y de reconocer la validez de las celebraciones dudosas. Cuando, por ejemplo, un Esteban II, en 753, declara válido un bautismo administrado con vino [41], siendo así que la Iglesia determina la forma y la materia de los sacramentos, ¿no puede afirmarse que ponen en juego un poder litúrgico cuyo ejercicio está emparentado, en ciertos casos, con la economía de los orientales? ¿Y no podría buscarse en este poder litúrgico — modo superior de sacerdocio desarrollado en éste por reflujo del poder pastoral y jurisdiccional — la explicación de ciertos hechos, tales como la dispensa del voto solemne, la disolución del matrimonio *ratum non consummatum*, etc.?

Otras cuestiones podrían sin duda plantearse en cuanto a las consecuencias posibles de los hechos a que hemos aludido y de las explicaciones sugeridas.

Referente, por ejemplo, a la cuestión de la sucesión apostólica, cuya teología está todavía, en gran parte, por hacer. Una sucesión presbiteral ¿sería absolutamente imposible? Si los hechos alegados en este sentido en la historia de la Iglesia de Alejandría, y cuya interpretación es aún hoy controvertida [42], se presentaban un día como incontestables, ¿sabría nuestra teología absorberlos y dar razón de ellos? Podríamos preguntarnos asimismo si, en la perspectiva de los hechos mencionados más arriba, el principio de los canonistas medievales, según el cual todo poseedor de un orden podría conferir este orden, sería susceptible de nuevas aplicaciones. ¿Sería absolutamente imposible que, al menos en ciertas condiciones, los laicos admi-

41. MANSI, XII, 561 (MIRBT, *Quellen zur Gesch. d. Papstums*, n. 230).

42. Cfr. art. «Alexandrie», en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, col. 235-236; G. BARDY, *La théologie de l'Église, de saint Irénée au Concile de Nicée* (*Unam Sanctam*. 14) (París, 1947), p. 276, n. 4. [En este concepto tenemos los testimonios del AMBROSIASTER (SOUTER, pp. 175-176), de san JERÓNIMO (*Epist.* 146 a Evangelus), de SEVERO DE ANTIOQUÍA, de EUTIQUIO (*Annales: PG* 111, 982 BC).

El P. J. LECUYER, que los cita, cree que en el siglo III, en Egipto, sólo se usaba un rito, de suyo episcopal, tanto para la consagración de los sacerdotes como para la de los obispos. De suerte que cuando los doce presbíteros de Alejandría escogían a uno de ellos como obispo, elegían a un sacerdote que fuera ya obispo: «Aux origines...», en *Gregorianum*, 35 (1944), p. 88, n. 108.

Se daría también el caso de los acéfalos de Siria, del que trata NEWMAN (*Développement*, trad. Gondon [París, 1848], p. 170, n. 3, con citación de RENAUDOT, *Hist. patriarch. Alex. Jacob* [París, 1713], p. 145; trad. castellana, *Desenvolvimiento del Dogma* [Barcelona, Gili, 1909]). El canónigo H. CHIRAT nos participa las informaciones siguientes: Aerio, compañero de Eustacio de Sebaste, creía que los sacerdotes podían ordenar a otros sacerdotes, pero san EPIFANIO no era ciertamente de este parecer (*Haer.*, 75, 4-6: *PG* 42, 509-512); san JERÓNIMO tampoco (*Epist.* 146, 1); ni san JUAN CRISÓSTOMO (*In I Tim.*, hom. 11, 1); ni el concilio de Alejandría de 324 que reducía al estado laico a Isquiras, ordenado sacerdote por el sacerdote Coluto (san ATANASIO, *Apol. c. Arian.*, 41 y 75).

nistraran la confirmación? Se me ocurre pensar en esto por razón del papel que incumbe respectivamente en la Iglesia, al laicado y al sacerdocio jerárquico. Mas el simple sacerdote es ya, en el rito oriental, ministro ordinario, y en el rito latino, ministro extraordinario de este sacramento (*Codex*, can. 782, 2); la facultad de conferirlo ha sido dada a sacerdotes en ciertas circunstancias especiales, en la guerra por ejemplo; ha sido concedida a todos los sacerdotes para los hombres que están en peligro de muerte [43]. Ciertos autores han admitido que los diáconos, ministros ordinarios del bautismo solemne, podrían ser ministros extraordinarios de la confirmación, que le sigue. En fin, la facultad de consagrar los santos óleos, que los teólogos de la Edad Media vinculaban a la de conferir las órdenes sagradas, ha sido ya concedida por la Santa Sede a simples sacerdotes (cfr. *infra*).

Al considerar en su conjunto la historia del uso del poder del orden en la Iglesia, parece que asistimos a una especie de desconcentración, valga la expresión, progresiva. Aun sin hacer intervenir el menor elemento de interpretación, no considerando más que los hechos, tal es la impresión que sacamos. No sabemos a punto fijo ni nunca lo sabremos lo que fueron en sus orígenes las relaciones entre los obispos y los prebísteros. Pero es cierto que en los siglos II y III la eucaristía era generalmente celebrada por el obispo; los otros ministros, y esencialmente el diácono, eran concelebrantes del obispo. Incluso cuando las necesidades del pueblo pusieron de manifiesto la insuficiencia de esta práctica, se trató de conservar ante todo lo más posible alguna cosa; de ahí los diferentes medios empleados para multiplicar la acción sacramental, la Eucaristía en particular, sin perjudicar la unicidad de la celebración episcopal. Sólo más tarde san León impuso la regla verdaderamente pastoral, y que acentúa tan bien el sentido de la Iglesia en estas materias, de que la utilidad de los fieles era aquí la ley suprema y era preciso multiplicar las misas si la basílica no podía contener a todo el pueblo de una vez [44]. Por lo demás, no se había esperado a la época de san León, si no para multiplicar las celebraciones eucarísticas en el mismo lugar, al menos para desconcentrar (y diríamos para multiplicar) el ejercicio del sacerdocio. Esto se observaba hacia las postrimerías del siglo III y a lo largo del IV. El historiador y liturgista anglicano Dom Gregory Dix ha puesto de relieve este hecho forjando en torno de él una teoría acaso discutible, según la cual el presbiterado habría sido, al principio, en el marco colectivo del *presbyterium*, una función jurisdiccional, una suerte de magistratura, estando entonces la fun-

43. Decreto de la Sagrada Congregación de Sacramentos, de 14 de septiembre de 1946.
44. Véase, entre otros pasajes, el texto preciso y claro de la *Epist.* IX; *PL* 54, c. 627.

ción litúrgica reservada al obispo [45]. El asistente del obispo, para sus funciones litúrgicas, no era el sacerdote, sino el diácono. Por diversas circunstancias, durante la persecución de Decio y luego bajo Diocleciano, se impuso como norma llamar a los sacerdotes para ejercer las funciones litúrgicas: primero, de una manera ocasional, luego habitualmente. Sólo en el siglo V celebraron regularmente la eucaristía.

Durante mucho tiempo y a pesar de un precedente del papa Gregorio, los teólogos no extrañan que los simples sacerdotes puedan consagrar los santos óleos (bien que, aún hoy, sean concelebrantes con el obispo en la consagración del jueves santo). Se ve, gracias a la encuesta de C. Baisi, que esta cuestión estaba unida en su espíritu a la del poder de conferir las órdenes sagradas. Ambas cosas parecían ser una prerrogativa del obispo. Santo Tomás parece haberse inclinado más bien a negar que un simple sacerdote pudiera, por concesión del Papa, consagrar los santos óleos [46]. Cayetano reserva las posibilidades de una respuesta afirmativa [47], al paso que Suárez da a una tal respuesta una nota de probabilidad [48]; Benedicto XIV conocía y cita algunos hechos en este sentido [49]. Con todo, un cierto número de decisiones oficiales eran desfavorables. La carta de Clemente VI al *Catholicos* de los armenios, del 29 de septiembre de 1351 (DENZ. 571), parecía al P. Straub implicar una respuesta negativa con respecto al santo crisma. El concilio de Trento, sin dirimir la cuestión, se orientaba en este sentido, aun para el óleo de los enfermos (DENZ. 908), de suerte que, en 1611, el Santo Oficio calificaba de «temeraria y próxima al error» la opinión que admitía la validez de una extremaunción administrada con un óleo no consagrado por el obispo (DENZ. 1628): posición con la que está conforme la disciplina actual, salvo las excepciones indicadas después. El 14 de septiembre de 1842, el Santo Oficio declaraba que esta decisión debía entenderse aun para el caso de necesidad (DENZ. 1629). De modo que la bendición de los santos óleos parecía al padre Boudinhon estar «celosamente reservada al obispo» [50].

45. Gr. DIX formuló estos puntos de vista en un artículo, «Jurisdiction in the Early Church» (*Laudate* [junio de 1937], pp. 112 ss.); en *The Treatise of the Apostolic Tradition* (Londres, 1937), p. LXXX; *The Shape of the Liturgy* (Londres, 1945), pp. 28 ss., 268 ss.; en fin, en *The Apostolic Ministry* (Londres, 1946), pp. 183 ss. Estas opiniones fueron secundadas por otros autores anglicanos. Por ejemplo, J. BARKER, *Sacrificial Priesthood* (Londres, 1941) y por Tr. G. JALLAND, en su gran libro *The Church and the Papacy* (Londres, 1944), pp. 142 ss., 151 ss., 182 ss.
46. IIIª, q. 72, a. 3.
47. *Com. in IIIam*, q. 72, a. 3, n. 2, y a. 11, n. 2.
48. Disp. 40, sect. 1, n. 8.
49. *De Synodo*, lib. VII, c. 8, n. 1 y 2.
50. *Art. citado*, p. 389.

No obstante, el derecho canónico actual considera que la Santa Sede puede conceder a un simple sacerdote la facultad de bendecir el óleo de los enfermos. Además, en 1916, a la petición de los obispos polacos y en razón de las condiciones más duras en que se hallaban las diócesis polacas, en donde sólo había seis obispos para una población católica de 7.500.000 fieles, a menudo dividida en varias zonas por la guerra, un decreto de la Sagrada Congregación de Asuntos eclesiásticos extraordinarios concedía a los administradores apostólicos y a los vicarios capitulares desprovistos del carácter episcopal, *durante munere,* la facultad de administrar el sacramento de la confirmación, las órdenes menores y el subdiaconado, y de consagrar los santos óleos [51] : no solamente el óleo de los catecúmenos y el de los enfermos, sino también el santo crisma. Únicamente se aduce un precedente [52], y Pío VI había rehusado el mismo favor al clero francés que se lo pedía durante la Revolución.

Así puede preguntarse si el desarrollo histórico-canónico no está caracterizado por una desconcentración y una comunicación progresiva de poderes, que habían sido reunidos en el solo obispo. Evidentemente, una tal visión sólo es válida para interpretar hechos que se han dado, si se han dado en realidad ; no constituye en modo alguno una ley que pudiera sentar precedentes y justificar de antemano otras comunicaciones de poderes y actos del sacerdocio episcopal, y sobre todo sólo puede valer en los límites fijados por la constitución esencial de la Iglesia. Es claro que si el episcopado y el presbiterado son órdenes estrictamente distintas por una institución divina, los actos propios del obispo no pueden ejercerse por el simple sacerdote que permanece siendo simple sacerdote ; y no se ve cómo una autorización papal cambiaría su cualidad de simple sacerdote... Es notorio que el concilio de Trento se abstuvo de dar un fallo a la cuestión, discutida entre católicos, de saber si los obispos eran superiores a los sacerdotes, «de derecho divino» [53], considerando que no solamente un texto bien conocido de san Jerónimo, sino también un gran número de canonistas eran partidarios de una solución negativa. Después de todo, los textos del Nuevo Testamento emplean indiferentemente las palabras presbítero y obispo... Contra las negaciones derrotistas de los protestantes, la apologética católica ha tendido desde entonces a establecer la distinción de derecho divino, pero el dogma no exige tanto, y la cuestión continúa abierta todavía.

51. Cfr. Ph. Hofmeister, o. s. b., «Oel-und andere Pontifikalweihen durch einfache Priester», en *Archiv für katholisches Kirchenrecht,* CXIII (1933), pp. 49-72.

52. Constitución *Sacrae Religionis,* de 29 de enero de 1444, al vicario provincial de los franciscanos de Bosnia; cfr. Hofmeister, p. 63.

53. Cfr. Batsi, *op. cit.,* cap. IV, pp. 57 ss.

Ciertamente, la Iglesia tiene sus principios constitutivos del Señor: los poderes y las realidades, tales como los sacramentos, que son sus principios. Pero podemos preguntarnos si estos poderes y estas realidades no le han sido dados de una manera más bien global, involucrada: como tantas otras cosas, como verdades tan esenciales como la divinidad del Espíritu Santo, de la que san Gregorio de Nacianzo decía que el Señor la había insinuado solamente y que no había sido declarada hasta más tarde. Parece que en el caso de diversos sacramentos y del poder del orden que les corresponde, el Señor, habiendo dado a la Iglesia la misma realidad de estas cosas, le dejó el cuidado de organizarlas. Organización que arranca de este poder canónico de la Iglesia, que no es otro que el poder de regular la vida que el Señor le ha dado, y que se revela, en su sacerdocio, como poder litúrgico.

Es una noción la del poder canónico de la Iglesia, que será necesario estudiar y quizá restaurar. Parece que hayamos sido inducidos por el desenvolvimiento de nuestra teología y tal vez por las necesidades de la polémica, a distinguir de una manera demasiado radical, y que no tolera «entre-dos» o punto intermedio, por una parte un orden de cosas divinamente determinadas y por otra una disciplina que abarcaría el dominio de un derecho puramente positivo y eclesiástico, de un derecho de circunstancias y de oportunidad. Pero no existe entre ambas, haciendo la conjugación de las dos, una zona considerable en que las realidades que parten del Señor estén sometidas al poder canónico de la Iglesia; en que muchas cosas no representan ni determinaciones formales de Cristo, ni simples hechos de un derecho completamente positivo y variable, sino «tradiciones eclesiásticas».

Hay aquí una noción clásica, pero que, desgraciadamente, el sentido dado por la polémica antiprotestante, y luego la antijansenista, al desarrollo de la idea de tradición, ha hecho relegarla al olvido. Cuando se estudia el origen de la noción de tradición, o mejor del tratado teológico *de traditione* en la época del concilio de Trento, nos sorpredemos un poco a primera vista, al ver que no se plantea la cuestión en el sentido que es hoy corriente, es decir, de verdades dogmáticas no contenidas en la Escritura, o sobre todo de magisterio viviente como representando la regla (subjetiva) de fe. Nos interesamos entonces mucho más en un conjunto de realidades tales como la forma de los sacramentos, el canon de la misa, el culto de la Virgen y de los santos, el ayuno, el celibato de los sacerdotes, que no están expresamente contenidos en la Escrtiura, pero representan tradiciones de la Iglesia [54].

54. Cfr. R. Hull, s. j. en *Medieval Studies of Papacy*, pp. 131-175; J. Ranft, *Der*

Yo creo que los teólogos de la época de Trento mantenían así una posición tradicional, que se encontraría en los grandes teólogos escolásticos. Se ha observado ya que la noción de tradición no figura en santo Tomás; pero ¿no es muy notable que la idea de tradición se orienta en el sentido de los teólogos de Trento, cuando aflora, incluso con el nombre, en los dos o tres textos que se hallan en santo Tomás a este respecto? [55]. Se trata de aclaraciones relativas a la celebración de los sacramentos, orden de cosas en el cual la teología moderna introduciría fácilmente la determinación de su «materia» y de su «forma». Es cosa sabida que la tradición teológica medieval concebía de una manera bastante amplia la institución de los sacramentos por Cristo; dejaba, sea a las tradiciones recibidas de los Apóstoles, sea a la Iglesia misma en el curso de su vida y hasta una época avanzada, una parte considerable en la determinación de las realidades sacramentales, de las cuales era suficiente saber que Cristo era el *auctor*, es decir, el responsable y el garante. Además, la Edad Media no estaba obsesionada, como nosotros, por la idea de la Revelación terminada con la muerte de los Apóstoles, y no habiendo alcanzado la precisión de nuestras ideas en este punto, concebía más libremente y con más amplitud la función inspiradora del Espíritu en la vida de la Iglesia.

Sin duda, el estudio de la manera como el sacerdocio se ha precisado, fraccionado, desplegado, nos induciría a ver, en estas determinaciones, algo que deriva de esta tradición de la Iglesia, como el culto de los santos y el canon de la misa. Algo, por tanto, más profundo que el derecho meramente positivo y fluctuante; algo menos absoluto que las realidades que el mismo Señor en persona determinó con precisión. Se trata de determinaciones de la Iglesia, pero tocantes a realidades de tal modo estructurales, que tienen un valor de principio tan significado, y producidas de un modo tan cercano a los orígenes, que deben considerarse como normativas. Y no obstante, una derogación en esta materia no es rigurosamente imposible. Es y debe permanecer excepcional. Mas, cuando se produce, se reintegra a la regla y se hace válida por una aplicación de este poder, siempre vivo en la Iglesia, y que se ejerce en sus orígenes por la determinación normativa en cuestión.

* * *

Ursprung des katholischen Traditionsprinzips (Wurzburgo, 1931), 1.ª parte. Suárez, por su parte escribía un poco más tarde: *Fere omnia quae ad sacramenta spectant, licet in Scriptura fundata sint, praecipue firmantur et declarantur usu et traditione Ecclesiae* (*De Poenit.*, disp. 19, sect. 3, n. 7; Vivès, t. XII, p. 418).

55. Cfr. IIIª, q. 25, a. 3, ad 4; q. 64, a. 2, ad 1.

Por todo lo que precede vemos qué cúmulo de cuestiones se plantean, o son susceptibles de plantearse en teología sacramental y en la teología de los poderes de la Iglesia, en cuanto se consultan los hechos. Es, por consiguiente, muy importante que los teólogos no se apresuren en esta materia, en construir un sistema, en pronunciarse sin apelación sobre lo que es posible o imposible. Un cierto número de hechos tal vez no se han puesto aún al día, y otros, conocidos de los historiadores o de los canonistas, no han logrado llamar o retener la atención de los teólogos. Si la Iglesia ha hecho una cosa, se puede concluir que podía y puede hacerlo. Pero del hecho de que no hace una cosa, o al menos que no se tiene conocimiento que la haya hecho, no es siempre prudente concluir que no puede hacerla y no la hará nunca. El pasado y el presente han revelado los mentís a los cuales el futuro añadirá aún, sin duda, los suyos. Algunas cuestiones deberían ser revisadas tal vez a la luz de hechos más conocidos (se me ocurre ahora, por ejemplo, en otro campo, la teología de los concilios). Al menos tenemos bastantes razones para considerarlas como si estuviesen todavía abiertas.

ADDENDUM. Cuando estábamos corrigiendo las pruebas nos llega un artículo muy documentado de Mns. M. Andrieu, *La Carrière ecclésiastique des Papes et les Documents liturgiques du Moyen Age* (*Revue des Sciences religieuses,* 1947, pp. 90-120). El autor expone con precisión el hecho, ya bien conocido, de la consagración directa de los diáconos como obispos de Roma y papas y sin consagración previa, al presbiterado: de finales del siglo II al IX no se cuentan menos de treinta y cuatro papas que fueron de modo cierto o muy probable consagrados en estas condiciones. Ahora bien, la consagración episcopal se hacía de la misma manera, aun cuando el elegido fuera ya sacerdote o simplemente diácono. Este hecho litúrgico parece suponer al menos esta conclusión que el episcopado «es» el mismo sacramento del orden en su estado de plenitud. (Ver otros hechos semejantes en H. LENNERZ, *De Sacram. ordinis,* Roma, 1947, n. 148.)

NOTA AÑADIDA EN ENERO DE 1962:

Después de la redacción de nuestro artículo, se han publicado varios otros que tocan las cuestiones que el nuestro abordaba. Señalamos, sin pretender citarlos todos: H. LENNERZ, *De sacramento ordinis,* Roma, 1947, n. 142-154 y 236-241; P. VERMEER, *Is de priester buitengewoon bedienarr der H. Wijdingen?,* en *Bijdragen...,* 13

(1962), pp. 262-276 y el artículo citado más arriba, p. 250, n. 15; Ch. JOURNET, *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre,* en *Revue Thomiste,* 53 (1963), pp. 81-108, reproducido en *L'Église du Verbe Incarné,* t. I, 2.ª ed., 1955, pp. 129-152; J. BEYER, *Nature et position du sacerdoce,* en *Nouv. Rev. Théol.,* 76 (1954), pp. 356-373, 469-480; *Pouvoir d'ordre et missions apostoliques,* en *Bijdragen,* 15 (1954), pp. 31-41; Mons. CHARUE, obispo de Namur, *L'évêque dans l'Église,* en *Rev. diocésaine de Namur,* 11 (enero-febrero 1957), pp. 1-13, reproducido en *Docum. Cathol.,* 54 (1957), col. 629-636; E. DORONZO, *De Ordine,* t. II, Milwaukee, 1959, pp. 114-313; A. MICHEL, en *Ami du Clergé,* 1959, pp. 256-249, donde ofrece la documentación de las concesiones hechas a los abades cistercienses, refiriéndose en particular a A. PIOLANTI, *I Sacramenti,* pp. 540 s.

En cuanto a nuestro propio trabajo, dos cuestiones de importancia examinábamos a la luz de los «hechos» históricos de concesión, a simples abades, del derecho de consagrar a las órdenes mayores. Ciertamente, estos hechos son siempre excepcionales: no pueden tomarse como si formaran «el» contenido propio y formal de una teología del episcopado, pero no pueden ser por más tiempo desatendidos: al contrario, tienen que integrarse en una teología del sacerdocio y del episcopado construida a base de la Escritura y de la Tradición (ésta, incluyendo la liturgia).

Las dos cuestiones examinadas eran: *a*) la de las relaciones entre el episcopado y el presbiterado, y por consiguiente también la de la naturaleza sacramental del episcopado; *b*) la de situar y calificar el poder ejercido por el Soberano Pontífice en la concesión de los privilegios en cuestión. Volvamos brevemente sobre cada una de estas dos cuestiones, comenzando por la segunda, que nos llevará menos tiempo.

El poder ejercido por los Soberanos Pontífices en las concesiones de que se trata.

Evidentemente, podría decirse que las concesiones pontificales fueron sencillamente errores: así V. Fuchs, en el *Lexik. f. Theol. u. Kirche,* 1.ª edic., s. v. *Ordo,* t. VII, col. 765. Pero el error lo hubieran sufrido tres papas distintos... Esta solución radical del caso no se impone: incluso se verá claro que debe excluirse, si se tiene en cuenta, como hemos hecho nosotros, que han existido, en la vida de la Iglesia, numerosos casos, distintos y hasta un poco heterogéneos, para los cuales es necesario apelar a un cierto poder de validación que existe en la Iglesia, y en consecuencia, también en

el Papa. Hemos hablado de «poder litúrgico», usando de intento de una expresión bastante vaga.

Monseñor Ch. Journet (*Rev. Thom.*, p. 102, n. 2) somete a crítica la idea de este «entre-dos», que no sería francamente ni derecho divino, ni derecho eclesiástico. No hay, dice, más que un derecho eclesiástico o derecho divino.

¿Es esto exacto? Muchos son los teólogos que atribuyen la distinción entre el presbiterado y el episcopado al uso de un «poder eclesiástico mediatamente divino», en el sentido de que la Iglesia puso en práctica una facultad generalmente recibida de Cristo. El mismo Cristo no instituyó sino un ministerio apostólico con la facultad de transmitir el sacerdocio evangélico por medio de una ordenación sacramental. Pero ha sido la Iglesia quien ha precisado las formas concretas de las órdenes y de los ministerios.

La relación entre el presbiterado y el episcopado.

Muchos estudios se han dedicado a este tema después de 1948. Citemos en particular, además de las que se han mencionado *supra:* LENNERZ, *Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als Ordo en Scholastik*, 26 (1951), pp. 496-517; J. LÉCUYER, *La grâce de la consécration épiscopale*, en *Rev. Sc. ph. th.*, 36 (1952), pp. 289-417; *Épiscopat et Presbyterat dans les écrits d'Hippolyte de Rome*, en *Rech. Sc. rel.*, 41 (1953), pp. 30-50; E. BOULARAND, *La consécration épiscopale est-elle sacramentelle?*, en *Bull. litt. eccl.*, 54 (1953), pp. 3-36; A. MICHEL, *Épiscopat et Sacerdoce*, en *Ami du Clergé*, 26, noviembre 1953, pp. 721-727; B. BOTTE, *L'Ordre d'après les prières d'ordination*, en *Quest. lit. et par.*, 35 (1954), pp. 167-179; *«Presbyterium» et «Ordo episcoporum»*, en *Irénikon*, 29 (1956), pp. 5-27; H. BOUËSSÉ, *Épiscopat et sacerdoce*, en *Rev. Sc. relig.*, 28 (1954), pp. 240-257, 368-391; J. LÉCUYER, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, en *Gregorianum*, 35 (1954), pp. 56-89; *Le sacrement de l'épiscopat*, en *Divinitas*, 2 (1957), pp. 221-251; J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, París, 1956; B. LUYKX, *De l'évêque*, en *Quest. lit. et par.*, 37 (1956), pp. 191-205; J. LÉCUYER, *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat*, en *Rev. Thomiste*, 57 (1957), pp. 29-52; volumen colectivo *Études sur le sacrement de l'Ordre* (*Lex Orandi*, 22), París, 1957; H. BOUËSSÉ, *Épiscopat, prêtrise et Parole de Dieu*, en *Rev. Thomiste*, 60 (1960), pp. 571-585.

Recordemos, ante todo, la posición de santo Tomás: de una manera o de otra, se establece el debate con relación a ella. Para santo

Tomás, el episcopado supone siempre que se ha recibido el sacerdocio presbiteral. Por lo que le añade, y que es por tanto su naturaleza «propia», el episcopado no es el sacramento del orden, porque este sacramento se define como un poder sobre el cuerpo eucarístico de Cristo; ahora bien, el obispo no tiene nada nuevo con respecto al simple sacerdote. Es una consagración permanente al servicio del Cuerpo místico. Esta consagración confiere los poderes en la línea del sacerdocio, porque algunos de estos poderes conciernen a los sacramentos, a saber los de confirmar y ordenar a los diáconos y a los sacerdotes: poder que no tiene ni puede tener el simple sacerdote, por cuanto son poderes de organizar, de «ordenar» el Cuerpo místico, y que suponen en consecuencia una superioridad sobre el simple sacerdocio (el cual no es el principio, sino un elemento, de esta organización o de esta ordenación). El episcopado no es, pues, «orden» en el sentido sacramental de la palabra: es un «orden» en el sentido «jerárquico» (lo cual, para santo Tomás, atañe a la vida sacramental de la Iglesia): no un mero grado jurisdiccional, como es el soberano pontificado del Papa con relación al episcopado, sino un grado de eminencia añadido al sacerdocio, grado de eminencia que santo Tomás compara a la dignidad real, constituida también por una consagración.

Varios puntos de esta construcción tan coherente deben someterse hoy a una revisión, puesto que: 1) los múltiples hechos de ordenación directa al episcopado de un diácono o de un laico, ponen en evidencia que, con toda certeza, la consagración episcopal es de por sí sacramental: el episcopado que confiere «es» el sacramento del orden en su grado supremo; 2) definir el sacerdocio solamente por su relación con el verdadero cuerpo de Cristo, es no decir lo suficiente. El sacerdocio cristiano es «esencialmente» profético y apostólico, no solamente cultual. Esta verdad, que está en boga y se anuncia hoy por todas partes, exigiría justificaciones y explicaciones que no podemos dar aquí. Ojalá el Señor nos permita exponerla algún día plenamente. 3) Simples sacerdotes han recibido, en Occidente, amplios poderes de celebrar el sacramento de la confirmación, que han administrado siempre junto con el bautismo en Oriente; incluso ocurrió el hecho de que recibieran el privilegio de ordenar diáconos y sacerdotes.

Es necesario sostener hoy, según creo, que el episcopado es el sacramento del orden en su grado máximo. En teología tomista es preciso extender, por lo tanto, al episcopado la aplicación de la noción del «todo potestativo», que se ha hecho al orden. Ya Billuart (*Cursus theol., De ordine,* diss. IV, n. 2) decía que el episcopado, si se le toma adecuadamente, en toda la potestad que supone de suyo, es el sacramento del orden en su plenitud. Pero es necesario

ir más lejos y decir que lo es, aun si se le considera como distinto del presbiterado e independientemente de éste. Los hechos y los textos litúrgicos, los testimonios más antiguos nos autorizan, y aun quizá nos obligan a ello (véanse los estudios del P. Lécuyer).

¿Cómo, entonces, justificar los hechos expuestos en el artículo precedente? ¿Cómo situarlos y dar razón de ellos en una teología *de ordine*? Estos hechos, si se los acepta como algo excepcional, pero normativo en su grado, me parece que nos obligan a admitir que el sacerdocio recibido por el simple sacerdote le hace apto para llegar a ser, *positis ponendis*, el ministro, no sólo de la confirmación, sino de la ordenación de diáconos y aun de sacerdotes. No obstante, el poder del sacerdote no se extiende a realizar eficazmente estos actos (cuestión de validez) *vi solius ordinationis*. Para esto es necesario, o bien que el presbítero sea elevado al grado supremo y en cierto modo principal del sacerdocio, por la consagración episcopal — y viene a ser entonces ministro ordinario de los dos sacramentos sobredichos y los celebra siempre «válidamente», mientras se den la materia, la forma y la intención de «hacer lo que hace la Iglesia» —; o bien que la aptitud radical que le ha sido conferida por la ordenación reciba, del Soberano Pontífice, una aplicación que no expresaba su ordenación, y que por lo mismo no suponía por sí misma. Se explica fácilmente que en Oriente, en que no se conocieron nunca las intervenciones pontificias como conoció el Occidente medieval, ignore por completo un privilegio semejante, y no haya visto otra posibilidad de ordenar válidamente diáconos o sacerdotes, fuera de la recepción de la consagración episcopal.

Podemos hacer aquí una observación, y es que los actos sacramentales en cuestión son, como decía santo Tomás, actos que ordenan el Cuerpo místico: actos, por tanto, que para poder ser realizados, es preciso, además de las funciones sacerdotales ordinarias, haber sido constituido superior, jefe y como príncipe, en la Iglesia: es lo que se opera normalmente por la consagración episcopal con su gracia propia (*Spiritus principalis:* Hipólito, Orígenes); excepcionalmente, por un privilegio especial del Soberano Pontífice. ¿Será esto un azar si, históricamente, tales privilegios fueron concedidos «a los abades» y no a sacerdotes sin calificación jerárquica?

Los hechos son los mismos para todo el mundo. Por eso la diversidad de categorías y de vocabulario que se encuentra en los diferentes autores es relativamente secundario. El P. H. Lennerz propone diversas maneras de justificar estos hechos, y no cree que se pueda decidir: *num differentia inter episcopum et praesbyterum et superioritas episcopi supra presbyterum ratione ordinis sit institutionis ipsius Christi, iuris divini* (n. 167). Para el P. Vermeer

(*Bijdr.*, 1952) el episcopado se distingue del presbiterado por un poder canónico poseído *ad instar potestatis ordinis,* es decir, cuyo ejercicio válido no depende de una voluntad humana. El P. J. Lécuyer escribe: «No es que un simple sacerdote no pueda, por delegación especial del cuerpo episcopal, o al menos del jefe visible de este cuerpo, el Papa, conferir estos sacramentos, comprendido el presbiterado; sino que un poder semejante no está incluido de suyo en el primer grado del sacerdocio que es el del sacrificio: una misa celebrada según las reglas litúrgicas y con la intención requerida será siempre válida; en tanto que una confirmación conferida sin delegación por un simple sacerdote no lo será. Pero debe existir al menos un sacramento que no pueda ser delegado a un simple sacerdote, y es el episcopado: la gracia del apostolado, recibida el día de Pentecostés sólo se transmite por el canal de los Apóstoles y de sus sucesores» (*Rev. Sc. ph. th.,* 1952, pp. 416-417). Esta última frase alude a toda una interpretación que el P. Lécuyer propone y que basa en una importante documentación de Tradición: pone en relación el simple sacerdocio con el sacerdocio episcopal, respectivamente, con la ordenación de los Apóstoles en la Cena (para la celebración sacramental del sacrificio) y su ordenación por Pentecostés, para el apostolado. Si este parangón tiene fundamento y si, como creemos, el sacerdocio evangélico es apostólico, se comprenderá perfectamente que este sacerdocio únicamente será perfecto y plenamente consumado en el obispo... Para Mns. Ch. Journet, en fin, la distinción entre simple sacerdote y obispo es de institución divina. Consiste formalmente en esto: de institución divina, el poder de confirmar y de ordenar (hasta a diáconos y simples sacerdotes inclusive), es en el simple sacerdote, de suyo extraordinario y «limitable» en cuanto a la validez misma. En el obispo, el poder de confirmar y de ordenar, «no solamente a sacerdotes, sino a otros obispos, es de suyo ordinario y no limitable». Ya se ve que el derecho divino tiene toda la precisión del derecho eclesiástico más elaborado.

Los concilios en la vida de la Iglesia*

Al anunciar su decisión de reunir un concilio ecuménico, Su Santidad Juan XXIII ha despertado en el mundo cristiano un inmenso interés y una gran esperanza. Quisiéramos dar aquí una información histórica y teológica sobre lo que han sido los concilios en la historia de la Iglesia, su naturaleza, sus leyes, su utilidad, y en fin, qué es lo que se puede esperar del próximo concilio ecuménico por la causa del Evangelio y por la de la unión de los fieles de Jesucristo en la unidad visible de su Cuerpo místico, tan cara a tantos corazones cristianos del mundo entero.

Los concilios responden a una necesidad fundamental del Cuerpo eclesial.

La Iglesia está por la voluntad de su Señor, estructurada jerárquicamente: Jesús escogió e instituyó a los Doce para ser las columnas del Nuevo Israel, del Templo espiritual. Pero junto a ellos están colocados desde el principio 72 discípulos, a semejanza de los consejeros de que se había rodeado Moisés (*Lc.* 10, 1). El día de Pentecostés, el Espíritu Santo fue dado no solamente a los Once, sino al conjunto de los 120 hermanos que estaban reunidos en la unanimidad de la oración (*Act.* 1, 13-15). Jesús había dado un valor muy particular de presencia y de asistencia a la reunión unánime de varios de los suyos (*Mt.* 18, 20). La Iglesia apostólica había comprendido que tales hechos traducían una voluntad del Señor. Asombra el leer los Hechos de los Apóstoles y ver cómo un régimen colegial se articula con una evidente estructura jerárquica. Esto es ya verdad en el interior del «Colegio apostólico». Es verdad asimis-

* Publicado inmediatamente después del anuncio del 25 de enero de 1959, en las *Informations Catholiques Internationales*, de 15 de febrero de 1959, pp. 17-26.

mo de toda la Iglesia, que es propiamente una comunidad, una comunión, en la cual los simples miembros están asociados, en un consentimiento vivo, a las decisiones que, después de todo, les atañen: ver *Act.* 2, 1; 6, 5; 11, 22; 15, etc.

Esta última referencia concierne al «sínodo de Jerusalén» habido en la Iglesia apostólica, que es evidentemente desde entonces el tipo de toda la Iglesia cristiana. Puede notarse a este respecto, con el V concilio Ecuménico (me refiero al de Constantinopla en 553), que la infalibilidad personal de la que gozaban los Apóstoles no era obstáculo a que, frente a un problema que interesaba de modo decisivo al presente y al futuro de la Iglesia, quisieran consultarse con miras a tomar una decisión cual fue aquélla, no de uno solo de entre ellos, sino de su colegio entero (MANSI, t. IX, col. 369).

Esta idea de asociar la comunidad a las decisiones que regulan su propia vida, no podía menos de afianzarse en los cristianos, por el ejemplo que les daban las sociedades a las cuales pertenecían: primero la Sinagoga, luego las ciudades griegas, por fin el mismo Imperio romano. No pocos autores, incluyendo historiadores católicos (Batiffol, Dvornik) creen que al principio los concilios provinciales, y después los concilios ecuménicos han adoptado para su uso el reglamento del Senado romano.

De los concilios provinciales a los concilios ecuménicos

Vemos que los concilios locales o provinciales se celebran en Asia Menor, hacia el año 160-175, para hacer frente al montanismo, secta antijerárquica de inspirados, o en Occidente como en Oriente, en los veinte últimos años del siglo II, para ponerse en guardia ante la crisis, grave para la unidad cristiana, surgida de las discusiones en torno a la determinación de la fiesta de Pascua. A partir del siglo III los concilios son deliberadamente asambleas de obispos: sólo éstos toman asiento en el aula conciliar y deciden. Los sacerdotes, diáconos o laicos que asisten a ellos, sólo están allí para documentar a los obispos y para garantizar a sus decisiones el consentimiento de la «Base» y una difusión eficaz en el conjunto de las comunidades.

Cuando, con la paz constantiniana, la Iglesia salió de la semiclandestinidad y de las persecuciones o dificultades a las cuales estaba expuesta, pudo igualmente salir de una vida provincial y darse o manifestar los medios concretos de una vida ecuménica. La palabra griega *Oikoumene* designaba la Tierra habitada, pero prácticamente el Imperio, que abrazaba en su unidad casi todo el mundo civilizado

(no se conocía casi el Oriente asiático) y el mundo evangelizado. El emperador era la cabeza. Él presidía al mundo cristiano, desde que él mismo era cristiano: su afán era asegurar la paz y regular la vida en colaboración con los obispos. Claro que esta pretensión debía provocar más de un conflicto con el obispo de Roma, que era la verdadera autoridad ecuménica, de institución divina.

Para afrontar las crisis doctrinales que dividían a la Iglesia, Constantino tomó a su cargo reunir asambleas de obispos: en Arlés, 314, contra el donatismo, luego en Nicea, muy cerca de Constantinopla, sobre la otra ribera del Bósforo, en 325, contra el arrianismo: es el primer *concilio ecuménico,* al que debemos el Símbolo que ha sido siempre la base de nuestra fe.

Los primeros concilios ecuménicos fueron reunidos por los emperadores, a veces a ruegos del Papa. Después del de Nicea, fueron presididos por legados enviados por el Pontífice. Los siete primeros nos son comunes con los ortodoxos no unidos a Roma. Son: Nicea, 325; Constantinopla, 381 (divinidad del Espíritu Santo); Éfeso, 431 (María, Madre *de Dios*); Calcedonia, 451 (dos naturalezas en Cristo); Constantinopla, 553; Constantinopla, 680 (contra el monotelismo); Nicea, 787 (culto de las imágenes). Aquí se detiene la unanimidad entre el Oriente y el Occidente. Para nosotros la serie de concilios ecuménicos continúa: IV de Constantinopla, reunido aún a petición del *Basileus,* que se ocupó de la cuestión del patriarca Focio. En lo sucesivo, los otros tendrían lugar en Occidente: en Letrán (1123, 1139, 1179, 1215), en Lión (1225, 1274), en Viena (1311), en Constanza (1414-18), en Basilea, al tiempo de morir Juana de Arco, 1431; Ferrara-Florencia (1438-39), donde fue seriamente discutida y luego declarada la unión entre las iglesias orientales y la Sede romana; en Letrán, 1512-17; en Trento, 1545-63; en fin, el concilio Vaticano I (1869-70), del que acaba de decidir el Papa la reapertura.

El próximo concilio será, pues, el XXII Ecuménico, si es que se cuentan 21 hasta él y si se le considera como un nuevo concilio con relación al de 1869-70, que es lo más verosímil. Por extraño que parezca, no existe la lista oficial de los concilios ecuménicos. Algunos consideran Basilea y Florencia-Ferrara como formando uno solo... Poco importa en el fondo. En cambio, sería de gran trascendencia hacer una distinción entre los concilios de plena e incontestable cualidad ecuménica (los siete primeros, Florencia, Trento, Vaticano) y los concilios medievales que hemos citado.

Esta idea sorprenderá tal vez a más de uno de nuestros lectores, pero no a los historiadores informados. Éstos, en efecto, saben cuán fluctuante ha sido el vocabulario que califica a los concilios: se de-

cía «general», «universal», mas con estas mismas palabras se denominaban también asambleas cuyo carácter particular no es para nosotros dudoso. Los criterios de ecumenicidad fueron un tiempo poco claros y precisos. Lo que en esto constituye una ley para nosotros, a saber el juicio del Papa, no solventa todas las cuestiones que se pueden plantear. Este punto adquiere su importancia en la perspectiva de un intento de acercamiento con los ortodoxos. Efectivamente, éstos no sólo no reconocen más que los siete primeros concilios ecuménicos, sino que hacen del concilio ecuménico la autoridad suprema de la Iglesia : se llaman a sí mismos la Iglesia de los Siete Concilios Ecuménicos. Y para dar un paso hacia ellos y facilitar un acuerdo sobre una cuestión previa, un teólogo y bizantinólogo de la talla del P. V. Grumel proponía una distinción entre concilios propiamente ecuménicos y concilios generales. Es éste un punto sobre el cual la sagacidad de los teólogos deberá fijarse en los meses que seguirán.

Otros concilios

Los nueve siglos que transcurrieron entre el final de la época patrística y la Reforma fueron particularmente ricos en concilios. Los hubo de diversos tipos, que es importante distinguir bien. Después de la conversión de los reinos bárbaros al catolicismo, los «concilios nacionales», en los que tomaban parte los príncipes, constituyeron un órgano regular de gobierno pastoral de las Iglesias : un espécimen de ello es la serie de los concilios de Toledo en la España visigoda.

Con alternancias de regularidad y de olvido, los «sínodos diocesanos» anuales o también bienales fueron igualmente un órgano eficaz de gobierno pastoral y de reforma de las Iglesias.

Con el mismo objeto, aunque más bien para dirimir los debates dogmáticos, los papas reunieron con frecuencia los «sínonos romanos». La importancia de éstos, no obstante, rebasaba notablemente las perspectivas de la diócesis o también de la provincia eclesiástica de Roma. Los papas convocaban a obispos de casi todas partes, de modo que estos concilios venían a ser, bajo su impulso, los órganos de dirección pastoral o de reforma de toda la Iglesia. Éste fue en particular el caso, en el siglo XI, bajo el reinado de León IX y Gregorio VII. En este aspecto es notable que S. S. Juan XXIII haya distinguido netamente el sínodo diocesano de Roma, que quiere reunir, para advertir de las necesidades pastorales, urgentes y complejas de su diócesis, y el concilio Ecuménico, que versará sobre

la situación no solamente de toda la Iglesia, sino también del mundo cristiano verdaderamente «ecuménico».

El Papa, en la Edad Media, no era únicamente el obispo de Roma y pastor supremo de toda la Iglesia; era también el jefe o el tutor espiritual de la cristiandad, es decir, de la sociedad cristiana, indistintamente sobrenatural y temporal. Así, los «concilios generales» que los papas reunieron en los siglos XII y XIII fueron, al par que asambleas de la Iglesia, concilios de la cristiandad. Tal es el caso de los concilios de Letrán, que hemos mentado más arriba, y muy especialmente del de 1215, que fue el más importante: se vieron reunidos 412 arzobispos y obispos, y más de 800 «prelados», abades o delegados de capítulos. Sin prescindir de los puntos de doctrina puestos en tela de juicio por los errores del tiempo, debían ventilarse los grandes intereses de la cristiandad, que en la Edad Media se resumían en estos dos puntos: la Cruzada, que aspiraba a la unión entre los príncipes cristianos, y la reforma de la Iglesia. Siempre esta reforma, que fue hasta el concilio de Trento una preocupación endémica de los jefes responsables, desgraciadamente sin una eficacia decisiva, apareció unida a los concilios y como su obra propia. En el clima de las ideas corporativas y representativas, que domina los siglos XII, XIII y XIV, estos concilios de Cristiandad tomaban el matiz de un gran Consejo: por lo demás, se pasaba con gran facilidad de la palabra *concilium*, concilio, a la palabra *consilium*, consejo, o viceversa, y el idioma inglés ha mantenido, en su palabra *council* la conjunción de ambos valores. Gustaba asimismo de invocarse, en el siglo XIII un principio sacado del derecho romano, aunque considerablemente ampliado bajo la inspiración comunitaria propia del cristianismo: *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*. Lo que interesa a todo el mundo, debe ser discutido y aprobado por todo el mundo.

Esto no era aún exactamente la ideología democrática moderna, porque la Edad Media tenía una conciencia poderosa pujante, no individualista, del carácter orgánico de los cuerpos sociales. Mas poco a poco el individualismo se fue desarrollando. De una idea de la representación como personificación de la comunidad en su cabeza, se pasó a la idea moderna de la representación como mandato, dado por los individuos a su «representante». La ideología conciliar nació de esta evolución, pero sobre todo de la dolorosa impotencia de reformarse, de la que daba pruebas una Iglesia demasiado empeñada en las pesadas y tardas estructuras temporales, y en la comodidad que le procuraba su prestigio cerca de los creyentes, y en fin, en la imposibilidad desesperante de salir de la división del Gran Cisma (1378-1429).

El conciliarismo, teorizado por Conrado de Gelnhausen y Enrique de Langenstein, a partir de 1380, profesaba la superioridad del concilio sobre el Papa. Volvía, pues, a la teoría de la constitución de la Iglesia. Su error era pasar del orden de régimen concreto de la Iglesia, que es efectivamente comunitario, al plan de su estructura y de su constitución, que son esencialmente jerárquicos y representan visiblemente, sobre la tierra, la autoridad de su Cabeza celeste.

Por desgracia, los errores determinan a menudo el desarrollo y la expresión de la verdad : así es como el catolicismo post-tridentino fue con frecuencia un antiprotestantismo. Es una gran desventura, se ha escrito justamente, haber aprendido su catecismo contra alguno... La teología católica moderna de los concilios está formulada en gran parte «contra» la teoría conciliar. Ha estado dominada excesivamente por una idea de la monarquía papal, que tiende a veces al absolutismo : lo que, con toda certeza, no tiene en cuenta la «totalidad» de la tradición eclesiológica del Nuevo Testamento y de los Padres. En este concepto, repito, debemos alegrarnos de que Su Santidad Juan XXIII, reanudando expresamente «una tradición milenaria», quiera buscar una plena y eficaz edificación del pueblo cristiano — son sus propias palabras — por el camino de un sínodo diocesano romano y de un concilio ecuménico.

El concilio de Trento, cuya obra se admira cada vez más a medida que se le conoce mejor, y ello gracias a las notables publicaciones de la erudición católica alemana, rompió en una cierta medida, con los cuatro siglos que le habían precedido y que habían sido los de los concilios de Cristiandad. Los príncipes no fueron convocados a él. Fue un concilio exclusivo de la Iglesia, dominado por los dos grandes motivos de la pureza de la doctrina y de la reforma pastoral. Bien que en algunas de sus sesiones no se reunieron más de una veintena de miembros, cumplió una obra inmensa, de una amplitud verdaderamente ecuménica. Tanto es así que constituye la base de todo el catolicismo moderno. El concilio Vaticano, de 1869-70, siguió la misma línea, pero bajo la tónica dominante del peligro racionalista por un lado, y de un afianzamiento de la autoridad papal por otro. Elimimó en forma definitiva la ideología galicana cuyos últimos representantes fueron entonces Mns. Maret y monseñor Dupanloup, hombres que merecen ciertamente toda nuestra atención y respeto, y en cuyos escritos hay todavía mucho que sacar y aprender.

Hacia el futuro

El concilio Vaticano I había proyectado una promulgación solemne de la doctrina de la Iglesia, considerada en su conjunto. Las circunstancias y una cierta prisa de parte de los teólogos romanos, hicieron que «sólo» el capítulo del Papa fuera elaborado y promulgado con la definición de la infalibilidad pontificia. Se ha hecho notar con frecuencia, en este hecho, un riesgo de desequilibrio. Mns. Carton de Wiart, el llorado obispo de Tournai, escribía en 1932: «Es cierto que la definición de la infalibilidad pontificia ha desviado no pocas veces la atención de los teólogos y les ha hecho relegar a segundo término la función doctrinal de los Apóstoles y de los obispos; si el concilio Vaticano hubiera podido continuar su obra y abordar el examen de los esquemas consagrados al poder de los obispos en la Iglesia, este inconveniente hubiese desaparecido. En el estado actual de las cosas, no es inútil recurrir al pensamiento de los inoportunistas y a las observaciones que han provocado en el curso de los debates, para evitar el peligro de una doctrina unilateral».

Al menos por las informaciones que tenemos, Juan XXIII quiere precisamente, al reanudar el concilio Vaticano, completar sobre este punto la enseñanza lograda y favorecer, tanto en el pensamiento teológico como en los hechos, una vitalidad de la función episcopal igual a la vitalidad de la función papal, y complementaria de ésta. El mundo se ha empequeñecido y unificado, y en este sentido la función central del papado responde a una exigencia del tiempo. Pero también por todas partes los nacionalismos se han despertado, los problemas se han particularizado de modo local (no hay más que fijarse en la China, en la América del Sur, en el África), y en este aspecto, la eficacia de los ministerios eclesiales en vista de la evangelización del mundo, exige, evidentemente, una más fuerte vitalidad de las autoridades jerárquicas y comunitarias locales. La Iglesia de hoy quiere un estatuto, no solamente centralista, sino mundial; reclama una catolicidad, no únicamente centralizada y centralizante, sino horizontal y expansiva. En esto, por lo demás, es la Iglesia de siempre y vuelve a encontrar su tradición, que no es solamente papal, sino conciliar.

Naturaleza profunda de los concilios

Un concilio no es un parlamento; es una manifestación de la unanimidad de la Iglesia en la fe y en el camino evangélico, hereda-

dos de los Apóstoles por medio de ella. Esta diferencia con el parlamento se acusa en dos hechos decisivos:

1.° Los obispos o prelados que se reúnen en concilio no son los delegados o mandatarios de las comunidades a cuya cabeza figuran. Las representan, pero como una cabeza representa todo un cuerpo, personalizando y totalizando su vida. Su poder no procede de abajo, sino de arriba. No son, hablando con propiedad, los testimonios de la conciencia de los fieles, sino del depósito de la fe y de la responsabilidad apostólicas.

2.° La ley conciliar no es la de una mayoría, sino la de la unanimidad. Y con toda certeza, se vota en los concilios porque no se ha encontrado otro medio de expresar su pensamiento, del mismo modo que no se ha encontrado otro medio de comprobar la ciencia del discípulo si no es sometiéndole a un examen. Pero el voto, en un concilio, es solamente un medio de llegar a la «unanimidad» poniendo de manifiesto, a través de una mayoría, el verdadero pensamiento o línea de conducta «de la Iglesia como tal», que algunos acaso no reconocen aún, pero que, puesta de relieve y declarada por lo que es, vendrá a ser la ley de todos. Así el concilio no es la suma de las voces particulares, sino la totalidad de la conciencia de la Iglesia que ha hallado su expresión. Su ideal es, como en los primeros días, el *in unum convenire* (san Cipriano, *Epist.* 55, 6, 1), la comunión. Cuando los obispos signan las decisiones, *Consensi et subscripsi,* quieren significar no tanto «yo consiento», cuanto «formo parte del *consensus,* entro en la unanimidad».

Indudablemente, esta unanimidad puede que no sea sino moral en el momento mismo del concilio: incluso en el concilio de Nicea, dos obispos egipcios se negaron a firmar. En el concilio Vaticano I, la «minoría» era, como se sabe, considerable, tanto en número como en importancia. Pero la unanimidad debe hacerse tarde o temprano. Si no se lograra, ello sería señal clara y evidente de que el concilio no es en plenitud la figuración de la Iglesia ecuménica.

Siempre la unanimidad, la comunión, son atribuidas, como su obra propia, al Espíritu Santo (cfr. ya san Pablo, *II Cor.* 13, 13: la *koinonía*). Para comprender la naturaleza profunda de los concilios, es indispensable contar, como personaje decisivo, con el Espíritu Santo. Los mismos concilios se llaman siempre «reunidos en el Espíritu Santo», presididos invisiblemente por Cristo (y a veces se ha hecho sensible esta presidencia por alguna imagen de Cristo, y mejor aún por las Sagradas Escrituras abiertas sobre un altar). Incansablemente se ha invocado el texto de san Mateo (18, 20) en

que se promete la presencia del Señor de la Iglesia en la unanimidad de la reunión fraternal.

De ahí deriva y no de otra parte la infalibilidad atribuida tradicionalmente a los concilios ecuménicos en materia de fe y de costumbres: la fe y las costumbres integrando la relación religiosa que es el objeto y el contenido mismo de la Revelación del Dios de la Alianza.

Razón de la celebración de los concilios. La infalibilidad papal no los hace inútiles.

Históricamente, los concilios ecuménicos han parecido necesarios y han sido reunidos en los momentos de crisis, sobre todo de crisis doctrinal. Constituyen entonces el medio, para la Iglesia, de declarar su fe y sosegar su conciencia turbada. Son un acto de su magisterio extraordinario.

Porque la Iglesia no se ha limitado nunca — ni siquiera en el protestantismo — a repetir los términos de la Revelación, de la cual la Sagrada Escritura es el testimonio mayor normativo. Debe declarar su contenido y su sentido «en el tiempo», frente a los errores y necesidades que la historia no cesa de renovar. Está asistida para esto. Los concilios son uno de los actos mayores de esta declaración del Evangelio en el tiempo, ante las exigencias de la historia. Ha habido ya veintiún concilios ecuménicos y una multitud casi innumerable de otros. El concilio cuya apertura anuncia Juan XXIII será el veintidós. Habrá un veintitrés y así sucesivamente. ¡Unidad, continuidad, historicidad de la Iglesia!

Por una razón análoga, los concilios aparecen históricamente mucho más necesarios en los comienzos, cuando una Iglesia se constituye. Es un hecho que los grandes concilios ecuménicos habidos después de la paz constantiniana, han dado a la Iglesia las bases, definitivamente normativas, o por lo menos clásicas, de su dogmática y de su disciplina canónica o de su liturgia. Y no es menos cierto que los «concilios plenarios» se han tenido, y aún multiplicado, a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX, en regiones donde la implantación de la Iglesia era reciente, o debía reanudarse en condiciones nuevas. Hay aquí un capítulo de historia ignorado sobremanera pero sumamente interesante y significativo. Podrá juzgarse de su amplitud por la simple enumeración siguiente, muy incompleta por lo demás: 7 concilios provinciales se celebraron en Estados Unidos, entre 1829 y 1849, seguidos de varios concilios plenarios después de 1852; lo mismo en Australia, 1844, 1869, 1887;

concilio plenario de la América latina, después de las diversas liberaciones nacionales, habido en Roma en 1899; sínodo de 1908, en China, continuación de una quincena de sínodos regionales, celebrados en el siglo XIX, para dar definitivamente a la Iglesia, en esta región, una personalidad territorial; luego un concilio nacional chino en 1924; otro tanto en el Japón, en este mismo año; luego en Indochina (Hanoi) en 1934, etc.

Por supuesto, se dudará, después de lo dicho, en afirmar que la infalibilidad pontifical habría hecho inútiles o ineficaces los concilios. Era cabalmente lo que pretendía Lutero, en su *Llamamiento a la Nobleza de la Nación alemana* (trad. Gravier, pp. 83 y 139). José de Maistre, que hizo todo lo posible para apoyar, en el favor de la opinión, la idea pontifical a principios del siglo XIX, casi no tenía ningún interés por la «Iglesia» como tal, es decir por la comunidad total de los cristianos. En 1817 escribió esta frase significativa: «¿Por qué un concilio ecuménico, cuando basta la picota?» (*Du Pape,* lib. II, c. 15; p. 276, n. 1 de la ed. 1862). Era demostrar que no tenía idea de lo que era un concilio. Pero muchos otros, desde entonces y hasta estos últimos días, se preguntan cuál puede ser la utilidad de un concilio en una Iglesia en que el Papa goza de unas prerrogativas que todo el mundo sabe [1]. Era la cuestión que proponía aún recientemente J. NAUVECELLE en un libro útil, pero con un título francamente malo, *L'Église, capitale Vatican* (NRF, 1954, pp. 36, 205-206). Los hechos le dan una respuesta y luego el mismo Vaticano; pero nos invita a profundizar un poco las razones que hacen los concilios, si no absolutamente indispensables, al menos profundamente útiles y benéficos para la vida de la Iglesia.

El concilio Vaticano, el mismo que promulgó el dogma de la infalibilidad pontificia, declara, al principio de su Constitución *Dei Filius,* a propósito del concilio: «Aquí es donde los santos dogmas de la religión se definen con la máxima profundidad, se expresan con la máxima amplitud, y la disciplina eclesiástica se restaura y se establece de manera más sólida...; en que se estrecha el lazo de los miembros con la cabeza y se acrece el vigor de todo el Cuerpo místico de Cristo» (MANSI, t. 51, col. 31-32). Todos los que han participado en los consejos saben cómo la decisión nacida de la cooperación de muchos, da como resultado una mayor riqueza de puntos de vista y de experiencia muy superior a la decisión de uno solo. La herejía monofisita estaba ya condenada en la *Epístola a Flaviano,* del papa san León, un admirable documento que el concilio de Calce-

1. Es la cuestión que planteaba aún últimamente el obispo anglicano Stephen NEILL en el núm. de *Esprit* dedicado al concilio (dic. de 1961), p. 806.

donia de 451 «recibe» como la expresión de fe del mismo Pedro. Sin embargo, la fórmula final de Calcedonia, una de las más bellas de toda la dogmática, tiene mucha más amplitud y sobria precisión que el texto del Papa. No es menos evidente, cuando se estudian los notables textos del concilio de Trento, que la colaboración de teólogos de distintas tendencias ha dado a sus fórmulas una pureza y una plenitud «católicas» que un hombre solo, o simplemente aconsejado por los que le rodean inmediatamente, hubiera sido incapaz de expresar. Como afirmaba el cardenal Cayetano († 1534), la autoridad del Papa puede igualar la del concilio en poder, *intensive,* pero no lo iguala en plenitud concreta, *extensive.*

El mismo Cayetano decía en otra parte que los concilios tienen un valor propio para representar o significar la unidad de la Iglesia o de la comunión católica. Varios siglos de pensamiento demasiado jurídico nos han hecho perder un tanto el sentido de este orden de la «significación», en beneficio del mero orden de la eficacia o de la validez. Mas la renovación litúrgica nos ha devuelto ya una parte de lo que habíamos perdido y nos ha enseñado de nuevo el valor de los signos. El concilio representa, de modo solemne, la unidad, no sólo estática, sino dinámica, de la Iglesia, su unanimidad en marcha a través de los pueblos y los siglos, para cumplir la obra del Evangelio.

Tales son sin duda las razones de un hecho histórico bastante manifiesto: los concilios han representado por lo general en la historia, la oportunidad de un grande y fecundo impulso, de una renovación de vitalidad. Esto es notorio, a lo largo del siglo XIII, en el concilio de Letrán de 1215, y más aún, en el concilio de Trento, y también en el del Vaticano. En toda comunidad, el hacerse conscientes de modo colectivo, en cierto gran momento de gracia, es siempre el comienzo o principio de una renovación de dinamismo.

Por lo demás, sería inexacto pensar que un ejercicio de régimen de consejos y de cooperación, o sea, de un principio colegial, esté totalmente ausente de las decisiones papales. Estas decisiones se preparan por medio de consultas a veces muy prolongadas, algunas de las cuales, como las que precedieron a la promulgación de los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción, han podido llamarse «un concilio por escrito». La frase es bonita. Revela, sin embargo, una idea remota y un tanto corta de lo que realmente es un concilio. Sólo considera la utilidad del mismo bajo el ángulo noético, como medio de informar al Papa. Y hay algo más que esto: la traducción de un valor profundo de la naturaleza misma de la Iglesia, que es esencialmente Comunión.

¿Cómo se reúne y se celebra un concilio?

Los primeros concilios ecuménicos fueron convocados, ya lo hemos dicho, por los emperadores. La constitución de un Imperio de Occidente y luego la tan lamentable ruptura entre el mundo bizantino y el papado, descartaron, a partir del siglo IX, hasta la posibilidad de que este procedimiento continuara. Progresivamente, por otra parte, el papado afirmó su vocación de ser la única autoridad ecuménica suprema en la Iglesia. En la misma época en que se admitía la convocación de los emperadores, los papas se reservaban el derecho de aprobar o rechazar las decisiones de los concilios ecuménicos. Con Nicolás I y Juan VIII en el siglo IX, y luego la reforma gregoriana del XI, todos los concilios fueron condicionados por la intervención papal en su misma legitimidad. Esta fórmula, teológicamente exacta : *Papa... qui dat esse ipsi concilio,* «es el Papa quien confiere la existencia al concilio», es de un primer Juan XXIII, que fue en realidad un papa ilegítimo (1410), y por añadidura, un hombre de honestidad dudosa. En la disciplina reconocida en los siglos siguientes por la Iglesia, sólo el Papa puede convocar, presidir (por sí mismo o por sus legados) y aprobar los concilios ecuménicos. En una palabra, el concilio no tiene existencia fuera de la autoridad pontificia. Y con objeto de prevenir toda posibilidad de soslayar, o mejor, zafarse a esta teología, se previó asimismo por el derecho que el concilio sería *ipso facto* suspendido si el Papa muriese (can. 229).

Son miembros de derecho del concilio ecuménico, 1) todos los obispos residenciales, es decir, los que gobiernan efectivamente una diócesis en nombre propio : hay en Francia 87 (más 3 en Argelia) ; 2) los cardenales aun cuando no sean obispos ; 3) los abades o prelados *nullius;* 4) los superiores de órdenes religiosas de clérigos exentos, por ejemplo, el padre general de los Padres Predicadores. Los obispos titulares, tales como los auxiliares del arzobispo de París, «pueden» ser convocados ; éstos gozan entonces de voz deliberativa. En cambio, los teólogos o canonistas, que acompañan a los prelados en concepto de expertos o peritos, no tienen voz deliberativa sino únicamente consultiva (can. 223).

En consecuencia, el futuro concilio reunirá más de 1.800 miembros de derecho, y Europa estará representada en este total por más de 600, de los cuales cerca de la mitad corresponderán a Italia, comprendida Roma. Si a ello se añaden los obispos no residenciales (verbigracia, los obispos auxiliares que tienen un título ficticio, el de una diócesis, en otro tiempo real, hoy a veces desaparecido), alcanzarán una cifra de 2.800 miembros aproximadamente, lo que no

deja de plantear difíciles problemas de orden práctico: ¿cómo reunir una asamblea deliberante de 2.800 personas? Esto no se ha dado todavía en la historia... No se sabe aún qué obispos podrían venir a Roma procedentes de países de democracia popular.

Un concilio ecuménico de esta envergadura exige una gran preparación; por tanto, supone ciertas demoras o dilaciones, aun cuando los medios actuales de comunicación permitan acelerar los trabajos. El concilio Vaticano había sido convocado por la bula *Aeterni Patris*, de 29 de junio de 1868, para el 8 de diciembre de 1869. Los teólogos y canonistas de las congregaciones o de los grandes colegios universitarios de Roma y aun de otros países, habían preparado el trabajo.

El primer capítulo de un concilio debe estar consagrado a su reglamento de trabajo. Pío IX había dado autoridad, en el concilio Vaticano I, a un reglamento bastante draconiano, que reservaba a la persona del Papa, no solamente el arbitraje y la supervisión general, sino la dirección hasta en los menores detalles. Este reglamento fue modificado a ruegos de un cierto número de obispos. Es previsible que el próximo concilio recibirá también del Santo Padre un reglamento que se inspire en el precedente y en la experiencia de 1869-70. En el concilio Vaticano I, cuatro comisiones, llamadas *Deputationes*, cada una de 24 miembros, tenían que preparar los textos que deberían ser sometidos a las «congregaciones generales», según los cuatro grandes capítulos sobre qué debería versar el concilio: Fe, Disciplina, Religiosos, Ritos orientales. Los fines asignados por Juan XXIII al futuro concilio, y que serán anunciados en un orden del día no conocido aún, regularán evidentemente la distribución del trabajo en diversas comisiones. Es vano empeño querer epilogar sobre un asunto tan poco determinado aún.

Los votos, en el concilio, son nominales y no secretos. Es sabido cómo hubo, en el concilio Vaticano I, acerca de la cuestión de la infalibilidad papal, en una primera sesión entre 601 padres presentes, 451 *placet* (sí), 88 *non placet* (no) y 62 *placet juxta modum* (sí, en cierta medida, bajo ciertas reservas o reparos). Comprobando la certidumbre de un resultado positivo, la minoría de oposición decidió abstenerse en el voto definitivo, que dio el 18 de julio de 1870, entre 535 padres presentes, 533 *placet* y solamente dos *non placet*, cuyos responsables hicieron inmediatamente después una declaración por la que se sumaban a la decisión obtenida.

Las decisiones dogmáticas o disciplinares del concilio ecuménico tienen un valor normativo desde el momento que han sido aprobadas por el Papa

Objeto del futuro concilio

El Santo Padre ha dado a conocer lo esencial de él: «No es su fin solamente el bien espiritual del pueblo cristiano, sino que aspira a ser igualmente una invitación a las comunidades separadas, para la búsqueda de la unidad que tantas almas anhelan hoy en todos los ámbitos del mundo».

En orden al bien espiritual del pueblo cristiano, se puede calcular, habida cuenta de ciertas declaraciones del Santo Padre y a juzgar también por las preocupaciones que se han puesto de manifiesto en su labor durante los tres primeros meses de su pontificado, que se tomarán especialmente en consideración los cinco puntos siguientes, en cuya enumeración no pretendemos insinuar ninguna jerarquía: 1) combatir los errores divulgados; 2) afirmar, contra «el aliciente de los bienes materiales, acrecentado hoy más que nunca por el progreso excesivo de la técnica», la vocación espiritual, y también sobrenatural, del hombre; 3) volver a estrechar la unidad de la Iglesia amenazada en más de una región, en particular en China; 4) promover y organizar según las exigencias tan perentorias del tiempo, una pastoral eficaz de los fieles y la evangelización del mundo. Todos los actos de Juan XXIII llevan la impronta de una solicitud muy pastoral, de una «proximidad», a veces conmovedora, a las necesidades de los hombres...: 5) muy probablemente, en la línea de lo que hemos dicho más arriba, una revisión de la doctrina relativa a la Iglesia y al episcopado, que el concilio Vaticano I no pudo definir como había proyectado, y que los estudios eclesiológicos contemporáneos permitirán examinar con una amplitud mayor que la de un Franzelin o de un Scheeben en 1870.

En fin, no se desatenderá, aparte los objetivos de la Iglesia propiamente dichos, el inmenso interés y la gran importancia que el concilio representará para la causa, urgente en grado sumo, de la paz del mundo. ¿No ha declarado el mismo Santo Padre, en su homilía del 25 de enero de 1963: «Una perfecta unidad de la fe y de la aplicación práctica de la doctrina del Evangelio daría tranquilidad y felicidad al mundo entero, al menos en cuanto esa felicidad puede realizarse aquí abajo»? Es muy probable que una declaración solemne de la asamblea conciliar a propósito de las armas nucleares sea esperada por la opinión mundial. Se sumaría ello indudablemente a la serie de declaraciones ya hechas por S. S. Pío XII y que equivalían a una condenación. ¡Qué peso no tendría semejante posición para la paz del mundo y para aliviar la angustia de los hombres obsesionados por el espectro de un posible y criminal desencadenamiento de un infierno creado por sus manos!

No es probable por ahora que el Santo Padre quiera poner al orden del día una de las doctrinas marianas en curso de elaboración en los círculos consagrados a esta labor. Hacerlo acarrearía incontestablemente una rémora en el camino de acercamiento de los cristianos, segunda finalidad primordial del concilio. Mas es previsible que los celadores del culto y de la doctrina mariana tratarán de aprovechar la oportunidad del concilio para adelantar, hacia una dogmatización (que otros estiman poco oportuna), la doctrina de la Realeza de María, o de su Mediación de gracia, o también de su «Corredención».

En cambio, puede conjeturarse, aparte de los puntos citados arriba, que será sometida a la aprobación del episcopado católico una refundición, o mejor dicho una complementación del Código de derecho canónico. Además de una codificación del Derecho oriental y su armonización con el Derecho latino, se ha tratado con frecuencia de una inserción en el Derecho, de disposiciones que se refieren a los laicos, más especialmente a la Acción Católica, nacida, en su forma moderna, después de la publicación en 1917. Pero ¿esta cuestión está ya madura? ¿Es deseable, y aun posible, dar a la Acción Católica una estructura unitaria?

Ni la acción de los papas, ni el sesgo de los hechos, parece haberse desarrollado hasta el presente en este sentido. Por el contrario, es notorio que los papas se han aplicado, al precio de un esfuerzo enorme, a considerar la Acción Católica de cada país según sus características propias, y que la constitución de una Acción Católica nacional ha sido, de unos treinta años a esta parte, uno de los elementos que han vuelto a dar a las iglesias nacionales, un aspecto de realidad que el siglo XIX no conocía, por cierto al menos en el mismo grado.

La causa de la unidad de los cristianos

Promover la búsqueda, la investigación de esa unidad, tal es el segundo gran objeto de Juan XXIII en el concilio. Causa admiración la fe de un hombre tan anciano, pues no existe probablemente una montaña más difícil de mover. Pero el Espíritu Santo trabaja tan poderosamente en este sentido, que se nos permite abrigar una gran esperanza. Quisiéramos aquí, sin otro título que el sentimiento de nuestra responsabilidad cristiana, con toda docilidad hacia nuestros pastores responsables, proponer algunos elementos de reflexión sobre un tema cuya complejidad es inmensa, y cuya dificultad sobrepuja toda medida humana.

Ya Pío IX, después de haber convocado el concilio Vaticano I, había invitado al concilio a los representantes de las comuniones cristianas no unidas a la Sede romana, con ánimo de preparar la unión. Se dirigió el 8 de septiembre de 1868 a los patriarcas y obispos ortodoxos: «Os conjuramos y suplicamos con todo el ardor de que somos capaces, que vengáis a la asamblea general de obispos de Occidente y de todo el Universo, como vuestros padres se dirigieron al segundo concilio de Lión y al de Florencia, para que, renovando las leyes de la antigua caridad y volviendo a poner en vigor la paz de las primeras edades, de la cual el tiempo os ha hecho perder los frutos, veamos finalmente, tras un largo período de división, apuntar la aurora brillante y pura de esta unión, objeto de nuestros votos.» Se había previsto que si los obispos ortodoxos venían al concilio volvían a la comunión de la Sede romana, se sentarían en seguida con los obispos católicos, en calidad, como éstos, de *judices fidei,* jueces de la fe. Algunos días después, 13 de septiembre, el Papa escribía a los protestantes y a los demás disidentes, no para invitarles propiamente a hablar en el concilio, sino para pedirles que examinaran, en esta ocasión, si se encontraban realmente en el camino de la verdad y de la salvación. El Papa no redactó una invitación particular para la Iglesia anglicana.

Las respuestas que se dieron a estas invitaciones fueron decepcionantes. Algunos obispos ortodoxos manifestaron óptimas disposiciones, mas el patriarca de Constantinopla se negó a recibir la carta papal, y no vino ningún obispo. Del lado protestante sólo hubo por toda respuesta una nueva presentación de quejas o formulación de motivos de ruptura. Pío IX propuso (bula de 30 de ocubre) designar a algunos teólogos que, al margen del concilio, examinaran estas quejas y estos motivos de ruptura con los protestantes. No surtió efecto. Conviene sacar las lecciones de este precedente, que fue un fracaso, porque el fracaso de una proposición de paz corre el riesgo de hacer más tirante aún la oposición que se quería obviar. Las razones de este fracaso nos parece que están en dos causas, independientemente de ciertas torpezas o desmañas de forma, en la invitación hecha a los orientales. 1) Una falta de preparación moral y psicológica. El clima de aquel entonces era un clima de oposición más que de voluntad de acuerdo. Ahora bien, las diferencias entre comuniones cristianas, siendo como son, se les puede dar un coeficiente de máxima oposición, queriéndolas irreductibles o, por el contrario, mantener una abertura, buscar — sin abandonar un ápice de las propias convicciones — el máximo de coincidencias posibles. Lo que es decisivo, finalmente, es la voluntad de acuerdo, condicionada por la confianza. Ahora bien, el clima del siglo XIX era todavía el

de la desconfianza, la rivalidad, la oposición. 2) Un cierto carácter unilateral en el modo de conducirse de Roma. Nos referiremos aquí con gusto, a título de analogía, a los análisis de cierto psicólogo, el doctor Fritz Künkel (*Psychothérapie du caractère*. Traducción francesa de L. BARBEY, Vitte, 1952). Cada ser humano, dice Künkel, es sujeto de iniciativas, de sentimientos o de acciones, y al propio tiempo objeto de iniciativas, sentimientos y acciones de los otros hombres. El buen equilibrio o la bondad de las relaciones humanas quiere que esto se sepa y que se observen las leyes del juego. Ahora bien, con frecuencia nos conducimos cual si sólo nosotros fuésemos «sujeto», y como si los otros no fueran más que «objeto»; hacemos caso omiso de ellos, prescindimos del hecho que ellos tienen por su parte «sus» sentimientos, «sus» iniciativas, «su» vida de personas activas. Por una fatalidad, resulta de esto una inadaptación en nuestras relaciones. Los otros no entran en nuestro juego, que no es sino «nuestro» juego y no tiene en cuenta su cualidad de personas; y ellos se resisten. Somos desgraciados. No habría más que una salida: percatarnos de que no somos los únicos en ser personas, en ser «sujetos», que el mundo y los otros no deben ser para nosotros única y simplemente «objetos»... En suma, la verdad de las relaciones entre los hombres reside en el diálogo, en la abertura, en una suerte de consentimiento previo a lo que las cosas y los otros hombres sean lo que son.

Se encontrará la misma profunda verdad, ora en ciertas formulaciones modernas del tomismo, doctrina esencialmente realista (creemos, por ejemplo en A. Forest, *El consentimiento en el ser*), ora en los análisis de lo que se denomina la «ontología intersubjetiva». Es un hecho que la filosofía contemporánea presenta, y no sólo de una manera, cierta especie de análogo o de fundamento racional de lo que, en el plano cristiano, se llama el «ecumenismo», y cuya ley es el diálogo. Pues bien, la iniciativa de Pío IX, por grandiosa y magnánima que fuese, se presentaba como una iniciativa unilateral. Proponía ciertamente un diálogo, pero en una vertiente que no era ciertamente de diálogo, y sin las preparaciones psicológicas de abertura y de confianza mutuas, que son en definitiva las únicas que pueden garantizar las condiciones de un verdadero diálogo.

Esta vez, las condiciones son muy otras. Gracias a los pioneros que han llevado el peso del día y del calor, se ha entablado un nuevo diálogo; la confianza y una real estima mutua han comenzado sin duda a renacer. El campo de las explicaciones dogmáticas se ha desbrozado con seriedad. Se ha difundido sensiblemente una gracia del Espíritu Santo sobre el mundo, que ha sido acogida en muchos corazones. El movimiento ecuménico ha nacido de esta gracia; la

misma Santa Sede lo reconocía en la instrucción *Ecclesia catholica*, de 20 de diciembre de 1949, en que precisaba, para los católicos, las condiciones de su participación en el diálogo reanudado.

El movimiento ecuménico es algo muy amplio, aglutina «todos» los esfuerzos realizados, tanto entre nosotros como entre nuestros hermanos, con la mira puesta en la preparación, aunque no sea más que lejana, de la reunión de todos los cristianos en la unidad visible del Cuerpo de Cristo sobre la tierra. Pero, en el interior de este movimiento ecuménico existe, como es sabido, un Consejo ecuménico de las Iglesias cuya constitución formal se dio en Amsterdam, en agosto de 1948. Celebró desde entonces una segunda Asamblea mundial en Evanston, cerca de Chicago, en 1954, y se prepara para tener una tercera, en 1960 o tal vez en 1961, en Ceylán [2]. Más de 160 organismos eclesiásticos son miembros del Consejo ecuménico, y el Patriarcado de Moscú, tras de haberse mantenido al margen, se está adhiriendo en estos momentos a él. Las iglesias ortodoxas, en forma precaria ciertamente, con alternativas de avance y retroceso, forman parte de él y juegan un papel cualitativo muy importante. Todas las comuniones protestantes se hallan representadas, salvo algunos pequeños grupos irreductibles. Mas la Iglesia católica, al paso que se interesa vivamente en la labor del Consejo ecuménico, ha rehusado hasta ahora asociarse oficialmente y sólo una vez (Conferencia de Lund, en 1952) aceptó enviar «observadores».

Desde entonces a nadie causará maravilla que el portavoz del arzobispo ortodoxo de Atenas haya declarado en sustancia: Participamos ya en la actividad del Consejo ecuménico de las Iglesias, pero hasta hoy la Sede de Roma lo ha ignorado prácticamente. Por su parte, el patriarca de Constantinopla Su Santidad Mns. Atenágoras, decía: «Nosotros participamos ya plenamente en las grandes organizaciones intereclesiásticas y estamos decididos a establecer contacto con la antigua Iglesia romana.» Existe con toda evidencia, previamente a una posibilidad real de conversación, un problema de relaciones positivas entre la Iglesia católica y el Consejo ecuménico.

La solución de este problema depende principalmente del Santo Padre, que parece dispuesto — sin claudicar evidentemente en el dogma, cosa absolutamente inimaginable —, a simplificar, como

2. Tales eran, en efecto, los proyectos a fines de enero de 1959. Finalmente, esta tercera asamblea del Consejo ecuménico de las Iglesias tuvo lugar en Nueva Delhi, India, del 18 de noviembre hasta el 6 de diciembre de 1961. El Consejo decidió su fusión con el Consejo mundial de Misiones. Acogió en calidad de miembros nuevos, no sólo a las Iglesias ortodoxas de Rusia, de Rumania y de Bulgaria, sino también a varias Iglesias de África y de América del Sur, de suerte que el número de sus miembros asciende hoy a 198. Cinco observadores católicos se hallaban presentes oficialmente en Nueva Delhi [nota de 1962].

él mismo decía, las cosas complicadas, enfrentándose con ellas en forma directa, franca y realista. Ocurre, en efecto, que se ignoran por una parte realidades, y se atribuye por otra un valor absoluto a cietas formas que son, sin embargo, relativas y que vienen a resultar por lo mismo ficciones. Muchas cosas que serían imposibles en un cierto clima, acaban por ser posibles en otro. No es éste el sentido de esta primera declaración de M. Visser't Hooft, secretario general del Consejo ecuménico: «Muchas cosas dependen de la manera con que el concilio Ecuménico será invitado a reunirse y del espíritu con que se ventilará la cuestión de la unidad cristiana (...). La cuestión esencial que predomina en la reunión del concilio Ecuménico reside, para las comunidades no católicas, en la manera como se compondrá el concilio, y en el espíritu que animará a sus participantes.» La analogía del restablecimiento de la paz en Argelia puede ayudarnos a comprender la importancia que tiene el ambiente psicológico para hacer posibles cosas que de otro modo no lo serían. Esa misma analogía demuestra también que el ambiente psicológico no lo es todo, y que quedan en pie verdaderos problemas, máxime si se es intransigente en puntos de legitimidad y de responsabilidad con relación a la primera ruptura.

La tarea llevada a cabo por iniciativa del pontífice es inmensa. Ha sido necesario crear algo donde no existía nada o casi nada.

En la organización tan notable de los servicios centrales de la Iglesia católica, que se llama la Curia romana, no existe hasta ahora ningún organismo completo apto para seguir y ocuparse del inmenso problema de la reunión de los cristianos. Verdad es que existe, en cuanto a las Iglesias ortodoxas, la Congregación para la Iglesia oriental, de la cual es prefecto el cardenal Tisserant. Mas en conjunto, el problema en general, que se presenta cada vez más como formando un todo complejo, únicamente era seguido por la Suprema Congregación del Santo Oficio, que se ocupaba de ello bajo su ángulo propio: el de la alta vigilancia de la ortodoxia de las más pequeñas iniciativas y de las más escrupulosas seguridades doctrinales. Esto es, sin duda alguna, necesario, pero ¿quién puede afirmar que lo es todo y que llena por completo la necesidad urgente que atañe a toda nuestra cuestión? [3].

Por fortuna, algunas iniciativas privadas no han dejado de secundarse en una plena lealtad, tanto frente a los otros cristianos como

3. Es notorio cómo, al instituir, el 5 de junio de 1960, las comisiones destinadas a preparar la labor del futuro concilio, el Santo Padre creó un Secretariado para la Unidad, cuya dirección fue confiada a S. E. el cardenal Bea, asistido por Mons. Willebrands. El deseo que, una vez más, expresábamos en enero de 1959, ha sido satisfecho hoy [nota de 1962].

a los ojos de la jerarquía, según las reglas dimanadas de la Instrucción *Ecclesia catholica*. Gracias a ellas, las preparaciones indispensables existen en cierta medida. No estamos a cero. Sobre todo, se viene celebrando, desde hace algunas décadas, la Semana de oración universal por la unidad de los cristianos, que Juan XXIII decía ser «una providencial costumbre» y al término de la cual dio a conocer su intención de reunir el concilio Ecuménico. Se ha orado mucho para que se realice la unidad : la que Cristo quiera y por los caminos que Él quiera.

Con ocasión de esta Semana de oración, durante la cual los cristianos desunidos, a pesar de la imposibilidad en que se hallan de celebrar «conjuntamente» una eucaristía en común, se encontraban unidos en una plegaria convergente y armonizada, y anticipaban así de alguna manera el momento de su unión, los cristianos han sido bastante ampliamente informados de los problemas sobre la unidad. El movimiento ha ido creciendo y ha conquistado al mundo. En este año de 1959, el centro lionés que difunde hojas volantes y folletos para la Semana de la Unidad, ha tenido que hacer una tirada de 500.000 ejemplares.

Quienes han seguido de cerca este vasto movimiento espiritual saben que la unidad no puede hallarse en un volver hacia atrás, sino que debe buscarse hacia adelante. Ello no quiere decir que se haga caso omiso del hecho, harto decisivo, de que un cuerpo legítimo de unidad fue dado ya desde Cristo y los Apóstoles. Pero en este sentido : que la reunión de todos aquellos que desean tener a Cristo por su Dios y Señor, representaría para todos un crecimiento y una conversión. ¿No es providencial cuanto significativo el hecho de que la Semana de oración comienza con la fiesta de la Cátedra de san Pedro en Roma, y termina con la fiesta de la Conversión de san Pablo? Si se examinaran las cosas desde un punto de vista católico estrictamente confesional, más bien se hubiera atendido a la inversa : una conversión cuyo término fuese la cátedra de Pedro en Roma. Mas la última palabra de la Semana es la de la conversión. ¿Conversión a qué? Con toda seguridad, como san Pablo, al Evangelio del Señor Jesús. Por éste y en éste podremos reunirnos.

¡No cesemos de implorar de Dios que nos convierta a «todos»! Si toda oración consiste en comulgar con la voluntad de Dios, ésta, que se funde en el mismo plan de Dios y en la suprema oración suya, en su testamento de amor, ¿no es la oración más elevada que un cristiano puede hacer? ¿No le escuchará Dios? Los acontecimientos que estamos viviendo ¿no son como las campanillas blancas de una primavera ecuménica? ¿No anuncian la venida del tiempo de la misericordia?

El concilio, la Iglesia y... «los otros» *

Todo el mundo sabe de cuánto prestigio gozó el pontificado de Pío XII. Y sin embargo, se ha hecho esta observación procedente de distintas partes: «En pocos días, Juan XXIII hizo olvidar a Pío XII...» En concreto, cuando el 25 de septiembre de 1959, el nuevo Papa anunció su intención de convocar un concilio ecuménico, despertó en el mundo entero, no solamente un inmenso interés, sino una esperanza indecible. El Dr. Charles Malik, griego ortodoxo del Líbano, presidente de la Asamblea general de las Naciones Unidas, declaraba que «con sus posibilidades ilimitadas» el concilio podría ser muy bien el acontecimiento más importante del siglo XX, y aun de varios siglos [1].

Este sentimiento de esperanza nacía en primer lugar del hecho que, anunciándolo intencionadamente el último día de la Semana de oración universal por la Unidad, el Santo Padre unía adrede concilio y unidad de los cristianos. Desde entonces, apenas surgido el proyecto de *Pastor et Nauta*, tomaba cuerpo en el espíritu de los hombres, por el gran entusiasmo despertado por la poderosa corriente de las aspiraciones, de la necesidad y de la expectación de la unidad cristiana. Esto era lo más inmediato, lo más evidente. Otro movimiento de fondo, apenas consciente, pero real y pujante, atestiguaba que la idea de un concilio, hasta su solo anuncio, significaba ya mucho. Romano Guardini había escrito en 1922 estas palabras proféticas: *Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: die Kirche erwacht in den Seelen* («Un evento religioso de una perspectiva inmensa está a punto de realizarse: la

* Estas páginas constituyen el texto de una conferencia dada en Alemania durante la Semana de la Unidad de 1960. Se ha conservado, en cuanto al estilo, su carácter oral. Texto publicado en el fascículo de *Lumière et Vie* (Lyon), dedicado al concilio Ecuménico: n. 45 (enero de 1960), pp. 69-92. No se ha hecho modificación alguna.

1. Diario *Narod*, de Chicago, 14 de marzo de 1959 (citado en *Irénikon* [1959], p. 219).

Iglesia asiste a un despertar en las almas») [2]. Se trataba de una cosa muy distinta de una cesación de un cierto anticlericalismo, de una recuperación, incontestable por otra parte, de su crédito y de su prestigio por la «Iglesia», en el mundo. Porque la «Iglesia», en este caso, significaba sobre todo la autoridad exterior y casi política de la alta Administración romana. Lo que se despertaba en las almas era algo más profundo: era la conciencia eclesial [3], la conciencia, en los fieles, de hacer la *Ekklesia,* de ser el pueblo de Dios, de cumplir su propósito en el mundo. Sordamente, instintivamente, los fieles sentían que el concilio anunciado era en cierto grado «su» posibilidad de probar fortuna, y que en él, en cierta manera, la «*Ekklesia* iba a tener la oportunidad...»

Hubo cierta confusión al principio. Esto provenía de dos causas. En primer lugar y sobre todo, del clima de optimismo que envolvía el anucio pontifical, por razón de la fecha escogida para hacerlo. Se engañaron varias veces algunos sobre el sentido de ciertos términos de este anuncio: el concilio, decía, «no tiene únicamente por objeto, en el pensamiento del Santo Padre, el bien espiritual del pueblo cristiano, sino que quiere ser igualmente una invitación a las comunidades separadas a que traten de buscar la unidad a la cual tantas almas aspiran hoy en todos los ámbitos de la tierra» [4]. «Invitación»: de ahí se ha sacado la conclusión de que los no católicos serían, de una manera o de otra, invitados a venir y a discutir... [5]. Se ha leído el llamamiento del Santo Padre según la óptica del ecumenismo. En segundo lugar, el mismo adjetivo «ecuménico» se presta a confusión, al menos en francés: no ciertamente por sí mismo, pues es de un uso clásico en la Iglesia desde hace quince siglos, sino en razón del «Movimiento ecuménico» y del «Consejo ecuménico de las Iglesias», de los cuales ha hablado a menudo la gran Prensa. El vocablo, en efecto, es el mismo, y esto no deja de tener su valor. Es normal: de suyo significa, mundial, concerniente o

2. Der *Sinn der Kirche,* p. 1; trad. castellana, *Sentido de la Iglesia* (San Sebastián, Dinor, 1962[2]).

3. Ha sido muy necesario aclimatar esta palabra como adjetivo correspondiente a «Iglesia». Faltaba en realidad otro vocablo distinto de «eclesiástico». El P. H. DE LUBAC, que hizo no poco por divulgarlo, defiende su «neologismo» (*Méditation sur l'Église* [1953], p. 18, n. 28; trad. castellana, *Meditación sobre la Iglesia* [Bilbao, Desclée de Brouwer, 1958]), contra las críticas (L. BOUYER, en *Dieu vivant,* n. 19 [1951], p. 88, n. 1). Pero, a decir verdad, ni siquiera se trata de un neologismo: BOSSUET hablaba ya de «comunión eclesial» (cfr. G.-A. MARTIMORT, *Le Gallicanisme de Bossuet,* p. 667).

4. *Doc. cathol.* (1959), col. 198; trad. castellana, en *Anuario Petrus* (Juan XXIII), 1, 1959 (Barcelona, Vilamala, 1961), p. 97, n. 4. Comp. el texto de la encíclica de 29 de junio; traducción castellana, en *Colección de encíclicas y documentos pontificios* (Madrid, Acción Católica Española, 1962), t. I, pp. 878-896, citado *infra.*

5. De intento se evitó todo equívoco al traducir «invitados».

que comprende toda la tierra habitada. Todo depende, pues, de la realidad que denote o califique. Un «concilio» ecuménico es la asamblea representativa de la Iglesia católica como existe en el mundo entero. El movimiento ecuménico del cual el Consejo ecuménico de las Iglesias constituye el marco y el servicio, es mundial para aquellos que participan en él, por su intención de unidad cristiana, por la responsabilidad que pretende asumir de extender el Evangelio en todo el mundo. Son dos «mundialidades» que coexisten sin identificarse. En el fondo, la ambigüedad de los términos es significativa. Existen dos ecumenicidades cuantitativamente parciales: el problema está en hacer que se encuentren, que se reconozcan, que se fusionen...

I ANALISIS DE LA SITUACIÓN

Las antiguas categorías de «herejías», «cisma», «retorno», conservan siempre, ciertamente, su valor. No sería prolijo demostrarlo justificándolas. No obstante, dejan al margen ciertos aspectos «reales» de lo que nos sale al paso cuando tratamos de asumir en cristiano el mundo dividido espiritualmente; de ese mundo del que la historia nos ha hecho herederos y en el que Dios nos llama para darle la respuesta de nuestro trabajo.

Después de una conferencia sobre el problema ecuménico, que di el 1.° de mayo de 1959 a los estudiantes católicos de Estrasburgo, se preguntó, según costumbre, si alguien tenía alguna observación que hacer. Un joven se levantó y con voz bien timbrada, preguntó: «¿Podría usted decirme, padre, cuál es el sentido que encierra la Reforma con respecto al plan de Dios?» Era una pregunta muy bien formulada y además bella; difícil, por otra parte. No creo que un joven católico la hubiese hecho hace cincuenta años, porque supone, no solamente que se piensa en términos de «plan» de Dios y de historia de la salvación, lo cual es entre nosotros un fruto bellísimo del resurgimiento bíblico y a la vez de la Acción Católica, sino que más allá de una condenación de la Reforma, o de otra gran disidencia cristiana — condenación que puede tener su simplismo como tiene su profundidad —, se plantea a propósito de ella una cuestión que esta condenación no basta a resolver. La Reforma, o la ruptura de comunión entre el Oriente y el Occidente romano, son realidades históricas, grandes movimientos que involucran una significación histórica en relación con ciertos desarrollos, en ciertas situaciones históricas que han sido las de la Iglesia católica o lo son aún. Extraer de estas realidades, para calificarlas dogmática y canónicamen-

te, un cierto número de proposiciones relativas a cuestiones de doctrina o de régimen eclesiástico, es legítimo, mas no justifica todo lo que está relacionado con ellas. La Reforma, como realidad concreta, es inseparable de su significación histórica. Sólo se puede ser justo con ella, si nos esforzamos en comprender esta significación de índole histórica que lleva consigo. Es un paso que la Iglesia católica — hay que reconocerlo —, no ha hecho aún, a no ser en forma personal, y no muy a menudo, en algunos de sus miembros, sobre todo en la época contemporánea.

Recuerdo haber visto en otro tiempo un cuadro que representaba a la Iglesia católica bajo la forma de un árbol pujante y multisecular. En cada siglo de su existencia el árbol producía ramas magníficas y fecundas: los grandes movimientos misioneros, las fundaciones religiosas, genios teológicos, hombres envueltos con la aureola de la santidad más eximia. Pero en cada siglo también se veían ramas que se desgajaban del árbol. Ostentaban sus nombres: eran los de las grandes herejías: Arrio, Sabelio..., pero también Focio, Lutero, Calvino... Cortadas del árbol estas ramas, caían en las llamas donde horribles demonios hacían con ellas su faena.

Esta representación triunfalmente apologética ¿responde por ventura a la realidad? ¿Es verdad — como dicen ciertos libros — que, cortadas de la Iglesia madre, las disidencias cristianas han permanecido estériles? ¿Han quedado como estacionadas en el estado en que se hallaban cuando se produjeron, algo así como los trozos de una bomba que se quedan sin vida en el campo de batalla en donde se habían dispersado? Evidentemente no. La apologética no deja de esgrimir el hecho de que esas disidencias hubieran ido de caída en caída, pero la realidad, si se la quiere ver tal cual es, presenta «también» otros aspectos: positivos; frutos positivos de misión o evangelización, de pensamiento religioso, de vida cristiana. ¿Podemos abstenernos de considerar este «positivo cristiano» con intención de criticar en él ciertas desviaciones, ciertos empobrecimientos? En mi concepto es evidente que esto es cada vez menos posible. Pero de este mismo hecho es necesario sacar las consecuencias.

Si se quiere justificar las cosas en su realidad escueta y no de modo ficticio, no deben separarse las disidencias cristianas de un conjunto más amplio todavía. En el fondo, una de las grandes exigencias actuales, bastante nueva con relación a las épocas precedentes, exige que se piense cristiana y teológicamente, no sólo en cuanto a los principios y las teorías, sino con referencia a las «realidades históricas como tales»: la Iglesia en su vida «concreta», las misiones en la coyuntura «concreta» del mundo, las grandes disidencias espirituales en su realidad y en su significación «históricas».

Durante siglos, la Iglesia católica ha sido el único mundo espiritual de los hombres. Sólo ella ofrecía este conjunto de ideas y valores en que un hombre puede encontrar, para sí y para los demás, el sentido y razón de ser de su esfuerzo sobre la tierra. Mejor dicho : durante mucho tiempo, la Iglesia ha proporcionado a los hombres toda la cultura, toda la esperanza que podía despertarlos, toda la belleza con que se iluminaba el tono gris de sus jornadas.

En estas condiciones la Iglesia podía contentarse con existir en sí misma, sin inquietarse mucho por lo que estaba fuera de ella. Existiendo únicamente en sí misma, la Iglesia sólo juzgaba a los otros desde su esfera del modo más estricto y más literal, sin preocuparse de establecer otro diálogo que el polémico, y más o menos agresivamente apologético. Ello es legítimo, dentro de la perspectiva de un [illegible] respeto de la libertad de las personas, puesto que esto es necesario en el plano de la afirmación dogmática ante un error y para destruir este error. Mas los cristianos, hoy en día, piden «también» otra cosa : porque «los otros« existen hoy por sí mismos de manera nueva ; y no solamente de manera negativa, como separados de la santa Iglesia, sino positivamente, como sujetos y personas espirituales y en consecuencia como término de diálogo, inclusive en materia religiosa.

Este hacernos conscientes de la existencia de «otros», esta necesidad de interesarse por ellos, es uno de los rasgos más característicos de la actual generación cristiana. En las reuniones de jóvenes, durante la Peregrinación de Chartres, ¿qué sé yo?, constantemente se oye hablar de lo mismo : de la salvación de los no católicos, de las otras religiones, de mis camaradas, por qué soy yo creyente y ellos no. Todo anda hoy así mezclado, todo es hoy cercano, y solidario : Tokio está a treinta y seis horas de París ; todos los días puedo con mis propios ojos ver, sobre las pantallas del cine o de la TV., lo que acontece en Nueva Delhi o en Dakar. Estudiante, obrero, empleado, tengo necesariamente hoy por compañeros cotidianos a un protestante, a un judío, a algunos comunistas, a «laicos» en el sentido ideológico francés de la palabra, y a varios indiferentes, ateos prácticos o cristianos del día de Ramos o del día de Difuntos.

Forzosamente se habla, y a raíz de ello me planteo problemas. Hago experiencia, que me convierte en otro hombre, de la existencia de otros mundos «espirituales» distintos al mío. Digo bien : espirituales — que tienen sus motivos espirituales, su profundidad —. También sus defectos ¿qué duda cabe? Mas el sentido de los «otros», la experiencia de la existencia de otros mundos, no deja de tener un sentimiento dramático de la Historia que está ausente a veces

de nuestra seguridad dogmática. Los cristianos de hoy — y parece que no por indiferencia, sino en razón directa del aumento de su devoción y fervor —[6], tienen una conciencia religiosa que no mira únicamente de abajo arriba, hacia sus referencias dogmáticas y jerárquicas, sino también de derecha a izquierda, muy cerca y más lejos: ¿qué es delante de Dios, qué representa para mi fe este hombre cuyo codo se me clava en las costillas y la mirada en el corazón? Por lo demás, las corrientes de ideas de índole más bien filosófica, orientan los espíritus de modo convergente[7].

Es claro que las grandes disidencias cristianas son por excelencia mundos espirituales y entran en esta problemática.

La conciencia penetrante de estos mundos, el contacto con ellos, lleva a los cristianos de hoy a no pensar en su cristianismo y su Iglesia únicamente en sí mismos, sino también en la relación que tienen con los otros y que los otros pueden tener con ellos. Les parece que la Iglesia no puede ya contentarse con existir solamente en sí misma, sin sentir inquietud alguna por los otros hombres, por los otros mundos: tiene que existir como fuera de sí misma y pensar teológicamente, históricamente, apostólicamente, la relación que media entre ella y los otros. Es un hecho de experiencia que, entre nosotros, buenos católicos se escandalizan a menudo al enterarse de ciertas conductas de católicos, hasta de la Iglesia, en otros países en donde la unanimidad espiritual se estima resguardada, y donde la Iglesia, gozando de una situación de prestigio y de pujanza, presenta un rostro intolerante y solitario. Creo que habría mucho que decir y que cada país exige ser comprendido en función de su historia, de sus problemas, de sus recursos. No voy a apresurarme a juzgar... Pero, echo de ver un malestar en este punto, en muchos católicos de entre nosotros, y pienso que radica en esto:

6. Según una encuesta del I. F. O. P., un 60 por ciento de los jóvenes de 18 a 30 años responden «sí» a la pregunta: «¿Puede salvarse una persona de otra religión?» Entre ellos, un 80 por ciento son católicos fervientes (*Inform. cathol. internat.* [15 de diciembre de 1958], p. 18).

7. La filosofía actual, sin duda porque considera al hombre existente y las condiciones de la existencia humana, demuestra también, y ello de varias maneras, que el espíritu es de una estructura de diálogo. En cambio, el monólogo lleva consigo el peligro de esterilidad. Si siempre se estuviera de acuerdo, si no se admitiera otra cosa que estar de acuerdo, se encontraría uno solamente frente a sí mismo, y un sí mismo tan pobre como solitario, que no se realizaría. No tendríamos más que el eco de nuestra propia afirmación. El hombre sólo se desenvuelve plenamente dentro de un diálogo con el mundo y con los hombres.

Claro está que estos puntos de mira, ciertamente interesantes, de filosofía no pueden aplicarse como si tal cosa y sin más a la fe, pues ésta no es un principio humano, ni por su objeto revelado y transmitido, ni por su cualidad subjetiva de gracia y de virtud. Pero se aplican en una cierta medida a nuestras representaciones religiosas en el campo de la teología.

que se siente cierto embarazo, cierto enojo al hallar ante sí a cristianos que no han entrado aún en una actitud de diálogo. Esto choca con el hecho cierto de una experiencia que se juzga benéfica y, en todo caso, necesaria.

No sería difícil situar teológicamente la experiencia de que hablo. Lo haría, por mi parte, dentro de una distinción que creo en extremo fecunda.

La Iglesia es un orden aparte de santidad, y tiene una misión en el mundo. Está puesta en él primero por un acto de Dios, o una serie de actos de Dios, como una institución divina, que es a la vez conjunto de medios de salud — Revelación, sacramentos, poderes del ministerio apostólico —, y vida en la comunión sobrenatural con Dios, por su gracia y sobre la base de la fe. Así la Iglesia existe en sí misma y de arriba, como una institución de derecho positivo divino. Dista mucho de ser un órgano espiritual de los países de tradición cristiana, está muy lejos de ser el sentido superior de la Historia y del mundo. Es un orden sagrado aparte, que no procede de las potencialidades del mundo. Pero al mismo tiempo, esta Iglesia no existe por sí misma. Existe en sí misma, sí, pero no para sí misma : le es esencial tener una misión para el mundo, llevar la responsabilidad del mundo. No hay que concebir la distinción de la Iglesia y del mundo, por muy cierta y fundada que sea, como acabo de decir, únicamente como la dualidad de dos poderes independientes : este aspecto debe completarse en esta línea de misión y de responsabilidad. No hay que considerar a la Iglesia y al mundo, cual si estuvieran el uno al lado del otro como el obispo y el gobernador sentados sobre el mismo estrado y atisbándose de reojo, sino «cuerpo a cuerpo». La Iglesia no es sólo para el mundo herido el albergue del Buen Samaritano ; es el mismo Buen Samaritano en persona, en el momento en que levanta del suelo y lleva al herido sobre sus hombros [8]. No es solamente para el mundo náufrago que desmaya y se sumerge, como un espectador que le exhortaría tranquilo desde la ribera a hacer bien hecho su acto de contrición : la Iglesia es el salvador que lucha por volver a la orilla al náufrago que se debate entre la vida y la muerte y no le abandonará hasta que le haya reanimado.

Según esto, se comprende cómo la solicitud por los «otros» entra en la perspectiva católica. Estamos unidos a ellos. Pero las imáge-

8. Bernanos: «La Iglesia es en efecto un movimiento, una fuerza en marcha, cuando tantos devotos y devotas se dan el tono de creer, fingen creer que es sólo un abrigo, un refugio, una especie de albergue espiritual a través de cuyos cristales puede uno permitirse el placer de contemplar a los transeúntes, a la gente de fuera, que no son huéspedes de la casa, caminar por el barro...» (*La liberté, porquoi faire?*, p. 267; trad. castellana, *La libertad, ¿para qué?* [Buenos Aires, Hachette]).

nes que acabo de usar, para darme a entender en pocas palabras, corren el riesgo de encauzar mal mi idea. Ninguna misión es mera acción de salvamento. Toda misión implica de un modo o de otro comunión y diálogo. Toda misión obliga a la Iglesia a «estar con» los hombres, en vista de la plenitud de Jesucristo. Tratándose de estos «otros» que son los cristianos de otras comuniones, es evidente que nuestra misión, es decir nuestra responsabilidad como cristianos y como Iglesia, si está dominada realmente por la idea de la plenitud de Jesucristo, debe ser enteramente leal a estas realidades: la significación histórica de la disidencia en cuestión, los elementos de salud de Jesucristo que conserva y pone en acción, el respeto, no solamente de la lealtad humana, sino de los dones recibidos de Dios, etc. Se trata de una reconciliación de hermanos separados. La parte que corresponde al diálogo tiene que ser del todo particular.

La distinción y la especie de dialéctica entre la Iglesia como orden sagrado aparte y como misión hacia los «otros» o responsabilidad de los «otros», explica un rasgo general de la historia de la Iglesia. Esta historia nos muestra una alternativa entre los momentos de concentración en sí misma, o sea, de vuelta a las fuentes de su tradición, y los momentos de expansión, o sea, de iniciativa hacia el mundo. La historia de los concilios ilustra este punto de modo muy particular. Los mismos concilios son momentos en que la Iglesia se concentra e interroga su tradición. Pero es para responder a una pregunta del mundo. Y, de hecho, los grandes concilios han sido con frecuencia el origen de un notable resurgir de la vida pastoral de la Iglesia, cuando no de su función propiamente anunciadora del Evangelio. Recuérdese el concilio IV de Letrán, el concilio de Trento, el del Vaticano I.

II. NATURALEZA DE LOS CONCILIOS

Conviene subrayar primeramente el hecho de que los concilios son cosas de «Iglesia». Yo diría, en alemán, *ein katholisches Anliegen, eine katholische Angelegenheit*. Un concilio es una asamblea de la Iglesia, integrada por jefes espirituales en quienes se incorporan, se personalizan y, en este sentido, se representan las comunidades particulares: asamblea que, en un momento en que la conciencia católica está turbada, por hallarse ante cuestiones de excepcional gravedad y de importancia general, formula la fe «de la Iglesia» o las posiciones «de Iglesia».

El próximo concilio será, sin duda alguna, esencialmente eso. Sería quimérico pensar que podría ser un lugar de discusión entre

los católicos y los «otros». Un concilio no es una conferencia. Los objetivos que deberá perseguir no se fijarán en el detalle hasta que hayan sido examinadas y estudiadas las respuestas a las 2.700 cartas enviadas de Roma para consultar a la cristiandad sobre el punto de referencia. Pero por el pronto se han indicado ya los grandes fines siguientes :

a) La búsqueda de aquello que podrá mejor corresponder a las exigencias actuales del apostolado (Juan XXIII, 23 de abril de 1959).

b) El fin primordial del concilio consistirá en promover el incremento de la fe católica, la renovación moral de la vida cristiana de los fieles, la adaptación de la disciplina eclesiástica a las necesidades y a los métodos de nuestro tiempo (encíclica *Ad Petri cathedram,* 29 de junio de 1959 : *Doc. cath.,* col. 907).

c) Pretendemos preparar el concilio, buscando lo que es más necesario para resolver y vivificar de nuevo la organización de la Iglesia católica. Después de haber realizado esta pesada tarea, eliminando lo que, de parte del hombre, pudiese ser obstáculo a una orientación más rápida, presentaremos a la Iglesia en toda su grandeza, «sin mancha ni arruga», y diremos a nuestros hermanos separados ortodoxos, protestantes, etc. : Mirad, hermanos, ésta es la Iglesia de Cristo. Nos hemos esforzado para serle fieles y pedir al Señor la gracia de que siga siendo como Él ha querido que sea. Venid, venid : éste es el camino del encuentro, de la vuelta ; venid a ocupar o a sentaros de nuevo en el sitio que, para muchos de vosotros, es el de vuestros padres (9 de agosto de 1959 : *Doc. Cath.,* col. 1099).

d) El futuro concilio ecuménico tendrá sobre todo por objeto estrechar los lazos de la Iglesia católica y no se ocupará de una eventual unión de las iglesias católica y ortodoxa. Esto sólo será posible cuando se haya podido promover la cuestión de un acuerdo con las otras iglesias (cardenal TISSERANT, declaración a la Agencia Italiana Ansa, 25 de agosto de 1959).

Es preciso, sin embargo, no concebir de una manera demasiado rígida esta naturaleza «eclesiástica» de los concilios. Los hechos demuestran, en efecto, que los concilios son realidades en que se refleja un carácter esencial de la Iglesia, a saber, su colegialidad, pero que arrancan de la vida histórica de la Iglesia. Quiero decir que si la colegialidad que se expresa en ellos es esencial a la Iglesia, no existe una forma de concilio que se dé por derecho divino, ni siquiera por derecho apostólico. Incluso en las instituciones de derecho divino hay una sustancia incambiable y unas modalidades históricas variables : no es esencial a la primacía de Pedro tener un te-

rritorio independiente, ni el derecho de nombrar a los obispos: la historia ha conocido otras modalidades. Así también, ha conocido un episcopado colegial antes que un episcopado monárquico, y en las cristiandades irladesas hasta el siglo XII, o entre los maronitas, conoció una estructura no diocesana de organización.

Asimismo, la historia conoció más de un tipo de concilios: concilios ecuménicos convocados, y a veces hasta presididos por el Emperador; concilios de iglesias nacionales de los pueblos bárbaros catolizados, como por ejemplo los de la España visigoda en el siglo VII; concilios representativos de la cristiandad en la Edad Media; concilios romanos, pero que tenían un valor casi universal por el hecho del Papa y también por el hecho de reunir prelados venidos de otras partes distintas de la jurisdicción metropolitana del obispo de Roma; en fin, concilios puramente eclesiásticos y dogmáticos, como el del Vaticano y, de hecho, el de Trento.

Ha habido también en la historia varios concilios de unión. En Lyon, en 1274, los griegos fueron, sobre todo, y hasta exclusivamente, representados por su *Basileus* — incorporado o personificando al pueblo cristiano —, y no hubo discusión alguna. Mas en Ferrara-Florencia, en 1438-1439, hubo una profunda discusión dogmática acerca de los principales puntos pendientes entre orientales y romanos: un verdadero diálogo entre teólogos, y hasta entre jerarquías. A los griegos se les trató en pie de igualdad: es un hecho histórico y de gran alcance [9]. En el concilio de Trento, a los protestantes se les invitó a asistir y exponer sus puntos de vista. Por desgracia, las circunstancias políticas impidieron que asistieran de manera realmente representativa y que el debate no tuviera la amplitud que reclamaba la inmensidad de puntos de doctrina en cuestión.

En el concilio Vaticano las jerarquías ortodoxas fueron invitadas de igual modo. Estaba previsto que si, después de las explicaciones — de las cuales el concilio de Florencia elaboró evidentemente las bases —, los obispos se unían a la Sede Romana, se sentarían como obispos católicos, y por tanto como jueces de la fe, junto con los demás, durante todo el concilio. Desgraciadamente, la preparación psicológica había sido insuficiente y la invitación se comunicó en bastantes malas condiciones; por otra parte, los espíritus, del lado romano, estaban excesivamente dominados por la preocupación del poder pontifical. Nadie vino del mundo ortodoxo. El plan no tuvo efecto.

Todo esto demuestra que si los concilios son cosa «de Iglesia», son por otra parte susceptibles de una gran flexibilidad y de una am-

9. Véase la obra de J. GILL, s. j., *The Concil of Florence* (Cambridge, 1959).

plia variedad de formas. Podría concebirse perfectamente que, frente a la causa de la unidad cristiana, el concilio anunciado inventara formas de confrontación o de conversación. Estas formas, inéditas hasta ahora, serían como una exigencia de la inmensidad y la urgencia de la causa, y del estado actual — también inédito hasta aquí —, del esfuerzo ecuménico en el mundo.

¿Qué se podría imaginar? O mejor.

III. ¿QUÉ PODRÍA ESPERARSE DEL FUTURO CONCILIO DESDE EL ÁMBITO DEL DIÁLOGO NECESARIO Y DE LA URGENTE UNIDAD DE LOS CRISTIANOS?

No que los no católicos participen en el concilio como miembros. El concilio será una asamblea de la «Iglesia católica», no una conferencia de discusiones interconfesionales, y menos aún un momento de tratos de unión. No obstante, puede esperarse mucho de estas cosas sobre la marcha, pues son como las etapas que conducen hacia la unión de la cristiandad. Quisiera a este respecto desarrollar cuatro puntos.

1.° Si el solo anuncio del concilio ha sacudido hasta tal punto la opinión, el mero hecho de que un concilio se celebre, tiene una trascendencia eclesiológica muy grande. Se ha podido creer, en efecto, después de la promulgación del dogma de la infalibilidad del romano Pontífice, y al comprobar el relieve que tomaba la autoridad pontificia en toda la vida católica, que los concilios no tendrían objeto en lo sucesivo [10]. Se pudo creer que la idea o la conciencia de la Iglesia se construía exclusivamente, para nosotros, teniendo como centro a Roma. Si es verdad, como creo, por haberlo verificado en el curso de diez años de estudio, que toda la historia eclesiológica del catolicismo está dominada por una suerte de tensión o de vaivén entre un polo, *Papa* y otro polo, *Ecclesia,* podría preguntarse si el primero de estos polos no habría absorbido totalmente al segundo: algo así como, en los fundamentos apostólicos de la Iglesia de Roma, Pedro habría absorbido a Pablo [11]. Es que la *Ecclesia* ¿sería únicamente el campo de las determinaciones de la autoridad como cabeza,

10. Algunos pensaron y dijeron esto, y no solamente en son de crítica (ya LUTERO: *Appel à la Nation allemande;* trad. Gravier, pp. 83 y 139), sino también en actitud de admiración por el papado (por ejemplo, J. NAUVECELLE, *Église, capitale Vatican* [N. R. F., 1954], p. 36, 205-206); trad. castellana, *Iglesia, capital del Vaticano* (Barcelona, EDHASA, 1957).

11. HARNACK intuyó algo de esto: *Dogmengesch,* t. III, 3.ª ed., p. 420.

o bien tendría aún una vida, no separada de esta vida visible, sino que le añadiera «también» alguna cosa? ¿La vida de la Iglesia tendría una estructura de monólogo o una estructura de diálogo?

A lo largo de los años 1950-1952, mientras estaba yo trabajando en la redacción de mis *Jalones para una teología del laicado,* dos hechos inseparables y complementarios se impusieron a mi espíritu: de una parte, la estructura esencial jerárquica de la Iglesia; de otra, el carácter «colegial» de su régimen concreto de vida. Esto se verificaba en el dominio de cada una de las funciones sacerdotal, real y profética, así como en la vida apostólica de la Iglesia, que comprende las tres funciones. Los concilios no son la única expresión de la colegialidad de la Iglesia, pero sí una de las principales y más clásicas.

Ahora bien, no solamente el simple hecho de un concilio puede ser — y yo creo que lo será — la ocasión de volver a actualizar este valor en nuestra conciencia eclesiológica, sino que el mismo concilio podría muy bien estar llamado a orillar un cierto unilateralismo existente en la teología actual *De Ecclesia*. Se dice con harta frecuencia que una de sus tareas teológicas debería consistir en reanudar la doctrina *De Ecclesia* precisamente allí en donde la dejó el concilio Vaticano I. Es sabido que éste había preparado un *Schema de Ecclesia,* que no comprendía únicamente los artículos del primado e infalibilidad pontificias — que fueron los únicos discutidos entonces, y proclamados luego con el título de *Prima Constitutio De Ecclesia* —, sino un capítulo sobre el episcopado y un capítulo sobre las misiones. La verdad histórica no nos permite ser muy optimistas acerca del texto de estos capítulos, al menos en su redacción primera. Podría tratarse más claramente, hoy, el tema del episcopado, gracias a los estudios históricos, merced a una especie de reconstitución, que exigen los acontecimientos y sobre todo por la creación de las Acciones Católicas en cada país, organizadas en el plano nacional, y por la pujanza de las iglesias nacionales. Pero sobre todo el capítulo de las Misiones es el que podría renovarse en forma extraordinaria. Porque el concilio Vaticano I fue celebrado en una época anterior a la de los cleros y episcopados indígenas, anterior también al gran movimiento anticolonialista, antipaternalista, que caracteriza la época contemporánea. Y además, se ha adquirido una gran experiencia, después de veinte años, del hecho capital de que Iglesia y Misión son realidades inseparables y coexistentes. Asimismo, aparece más claro cómo estas dos realidades tienen cabida en el «entre-dos» o intermedio de Pentecostés y de la *Parousía,* así como su referencia escatológica.

Pero un capítulo completamente nuevo debería escribirse hoy,

y es el capítulo sobre *De Laicis*. No está únicamente preparado en el plan de los estudios especiales: históricos, teológicos, canónicos. Lo está en la carne viva de la Iglesia, por la existencia misma de un laicado y por la experiencia hecha de la misión que debe asumir. No se trataría solamente de definir, de una vez para siempre, la condición «canónica» de los laicos con relación a la clericatura y al sacerdocio jerárquicos, como también a la vida religiosa separada del mundo o en el mundo. Se trataría de precisar, de proclamar el lugar y la tarea de los laicos, en el interior del orden sacral de la Iglesia (la Iglesia como orden sagrado aparte), y en la responsabilidad que la Iglesia tiene del mundo (su misión).

Claro es que en todo esto, la eclesiología desarrollaría la realidad, la vitalidad del polo *Ecclesia*, en unión orgánica y en diálogo con su polo *Papa* tan vivamente afirmado en el concilio Vaticano I. *Urbs et Orbis*.

2.º Todo h[illegible] que el próximo concilio tendrá una orientación «pastoral» muy marcada. Ese «todo», ¿qué quiere decir? La orientación del pontificado de Juan XXIII; los problemas que surgen por todas partes, y tan urgentes; el hecho de que el concilio esté precedido por un sínodo diocesano de Roma, cuya apertura ha sido anunciada para el 25 de enero de 1960, en el curso del cual se ventilarán, con seguridad, gra[illegible] problemas. Gracias a ese sínodo también, y en razón de la comunidad de lugar y de clima, todo el personal de los colegios romanos y de la Curia romana, que desempeñarán naturalmente un gran papel en la preparación del concilio, habrá sido iniciado en la atmósfera sana y tónica de las preocupaciones pastorales reales. Yo me inclinaría a pensar personalmente, sin ser, por supuesto, un profeta, que el concilio, dominado por las perpectivas de unión y por preocupaciones de orden pastoral y misional, sólo se enfrentará con las cuestiones «doctrinales», en cuanto que están implicadas en estos problemas ecuménicos, pastorales y misioneros.

El concilio Vaticano I al tratar de la cuestión sobre la Razón y la Fe, que constituía el gran problema del siglo XIX, lo había hecho bajo un aspecto muy intelectual o, si se prefiere, muy doctrinal. Hallándose en presencia de las primeras manifestaciones del racionalismo moderno, en tanto que éste representa, en lo sucesivo, una realidad social, se podría también afirmar: una realidad de masa, no hubiera considerado, en conjunto, sino las causas o las raíces «filosóficas»: un cierto uso de la inteligencia. Estas causas son en un todo reales, pero hoy hemos llegado a ser mucho más conscientes del carácter decisivo de las causas de orden «social». No

parece dudoso que el concilio las considere, y que frente a ellas ¡proclame de modo francamente positivo, kerigmático y apostólico, la convicción y las exigencias de la fe!

3.° Podemos desear, deseamos, en efecto, nosotros que somos ecumenistas católicos, que se mire y se instituya, en los servicios centrales funcionalizados de la Iglesia, un instrumento adaptado a las necesidades nuevas de información, de contacto, de diálogo, en una palabra, de mirada vuelta hacia «los otros». Verdad es que existe la Congregación de la Propagación de la fe, de la cual Pío XI, al celebrar el tercer centenario en 1922, decía refiriéndose a su fundación, que había sido «un Pentecostés admirable y realmente divino». Representa, en el centro de la catolicidad, el servicio de esta responsabilidad apostólica de «los otros» que deben ser evangelizados: o sea, los famosos «mil millones de paganos» de nuestras exposiciones misionales, que es hoy más de un millar de millones y que rebasa de día en día y cada vez más rápidamente, esta cifra: porque hoy un hombre sobre cuatro es chino, y nace, según se dice, en China un niño por segundo. Pero también «un cristiano sobre dos no es católico». ¿Qué institución o entidad existe en los servicios centrales de la Iglesia, que tenga por fin conocer a estos «otros» que reconocen, como nosotros, a Jesucristo por su Salvador, Dios y Señor?

Existe, es verdad, la Secretaría de Estado, que es informada ampliamente de todo lo que acontece a este respecto en el vasto mundo, mas esta información, por muy eficiente que sea, no está positivamente orientada hacia el diálogo y el acercamiento. Existe la Suprema Congregación del Santo Oficio, cuyas atribuciones son la vigilancia de todo lo relativo a la doctrina y, por tanto, de lo que se refiere, evidentemente, a las relaciones entre católicos y no católicos. Asimismo, la instrucción *Ecclesia Catholica*, de 20 de diciembre de 1949, que regula la actividad ecuménica de los católicos, emana de este sagrado Dicasterio. Mas, por la naturaleza misma de su misión, sólo se ocupa del ecumenismo desde el ángulo de la ortodoxia rigurosa y de la estricta prudencia con que deben avanzar los católicos en este aspecto. No está destinado a promover sino a salvaguardar. Sin duda, la documentación que se propone conseguir o de que dispone, corresponde a esta intención primordial.

Existe, finalmente, en Roma, una Congregación para la Iglesia oriental. Fue creada por Pío IX, dentro de la de Propaganda, en 1862. Recibió una existencia autónoma en 1917, bajo Benedicto XV. Muy pronto nació una Comisión especial para Rusia, que recibía también su autonomía en 1930, para ser luego anexionada a la

Congregación de Asuntos eclesiásticos extraordinarios (1934). Mas la Congregación para la Iglesia oriental atiende en principio únicamente a los orientales unidos a Roma. Claro está que no puede ciertamente dejar de intervenir en muchos problemas tocantes a los ortodoxos, como la Comisión para la redacción del Código de Derecho Canónico oriental ; pero no es formalmente un organismo para establecer contacto con dos «otros» orientales.

Es un hecho palmario que falta, en el centro romano de la Iglesia católica, un servicio cuya incumbencia sea, precisamente, entablar el necesario diálogo con los otros cristianos. La creación de un tal organismo parece que se impone como normal y podría decirse que llegará a cristalizar, si se considera la constancia con que los servicios, que eran al principio indistintos por estar englobados dentro de un título más general, han venido a ser progresivamente autónomos. La especialización de funciones, la adaptación de los órganos es la ley misma de la vida. ¡ Y la vida triunfa siempre! [12].

Ahora bien, es muy cierto : no habría necesidad de un concilio para crear un organismo semejante. Ni tampoco sería necesario un concilio para adaptar, para suavizar ciertas disposiciones canónicas y jurisprudenciales, actualmente en vigor, relativas a las relaciones entre ortodoxos y católicos, o la participación de teólogos católicos en las actividades procedentes del Consejo ecuménico de las Iglesias [13]. Esto derivaría también de la autoridad «ordinaria» de la Santa Sede. Mas el concilio puede ser la ocasión propicia para tales creaciones o adaptaciones, toda vez que tiene como fin más o menos inmediata o remotamente el logro de la unidad. Será, en efecto, una feliz oportunidad para hacernos conscientes, con una conciencia renovada, de la existencia y de la proximidad de los «otros» : el concilio deberá considerar los problemas «de la Iglesia» en función de los «otros» y como bajo su mirada o con referencia a ellos. Será también la ocasión de un progreso y de una maduración rápida, universal y unánime, de la conciencia católica, al percatarse de lo que exige de ella, en respuesta, esa muda interrogación que le dirige la presencia — en torno y en medio de ella —, del inmenso y abigarrado pueblo de los «otros». Si el concilio examina una adaptación pastoral más eficaz de la Iglesia a las necesidades reales del tiempo, «una sabia modernización» (Juan XXIII) no puede dejar de considerar la respuesta que hay que dar a este movimiento ecuménico que crece por momentos. De él puede preverse ya desde ahora que aparecerá a los ojos del historiador después del año 2000 — los hombres que han nacido ya o nazcan en el decurso de estos

12. Véase *supra* la nota 3 del cap. XIV.
13. Véase C. Dumont, en *Vers l'unité chrétienne* (enero de 1959), pp. 3-4.

años... — como uno de los rasgos característicos y como uno de los grandes acontecimientos del siglo XX cristiano, conjuntamente con una definitiva clausura del capítulo «Edad Media», con la denunciación de las actitudes paternalistas y colonialistas heredadas del siglo XIX, en fin, con la invasión de la existencia por la socialización de la vida y de la técnica.

4.° Finalmente, no se excluye que el mismo concilio lleve consigo cierto elemento de diálogo. Cabe imaginar, sin correr el riesgo de penetrar en el dominio de la teología-ficción, un cierto número de hipótesis y de posibilidades.

Partamos de lo que parece más seguro según las declaraciones oficiales. Se nos dice que el mismo concilio tratará de estrechar los lazos de la Iglesia católica, de purificar su vida, de adaptar su disciplina ; no se ocupará de reuniones eventuales — que casi no pueden examinarse sino con las Iglesias ortodoxas. Sólo después podrá ventilarse esta cuestión [14]. Aparte de que el concilio representa una actividad interna de la Iglesia católica, parece efectivamente imposible, de situarse en el punto de vista de los datos mismos del problema, que el concilio pueda ser el momento de negociación de unión. Esto era viable todavía en Ferrara-Florencia, en 1438. Hoy se han implicado demasiadas dificultades, aumentadas o agudizadas, y las indispensables preparaciones psicológicas y espirituales son aún demasiado parciales o recientes. No son nulas, es verdad, pero será preciso esperar todavía algunos años, incluso supuestas las condiciones más favorables — que el demonio, seguramente, hará lo posible por malograr, para que estas necesarias preparaciones puedan tener efecto. Tanto más cuanto que las primeras reacciones ortodoxas, al anunciarse el concilio, han sido bastante críticas, en tanto que la actitud de los protestantes es la de la expectativa.

Tomemos, pues, como hipótesis, o más bien como punto de partida cierto, el hecho de que el concilio no será un concilio de unión, sino más bien un concilio de reforma intracatólica, previo a toda oferta de reconciliación. Notemos que esta perspectiva responde por otra parte bastante bien a esa especie de ley de concentración-

14. Véase, *supra*, las declaraciones de S. S. Juan XXIII, el 9 de agosto de 1959, y del cardenal TISSERANT. También Juan XXIII, en su encíclica *Grata recordatio*, de 26 de septiembre de 1959, trad. castellana, en *Colección de encíclicas y documentos pontificios* (Madrid, Acción Católica Española, 1962), t. II, p. 2430: «(Rogad) a fin de que del próximo concilio Ecuménico — en el que vosotros participaréis con vuestra presencia y vuestro consejo — obtenga toda la Iglesia una afirmación tan maravillosa que el vigoroso florecer de todas las virtudes cristianas que Nos esperamos de él sirva de invitación y de estímulo incluso para todos aquellos nuestros hermanos e hijos que se encuentran separados de esta Sede Apostólica.»

retorno a las fuentes, seguida de expansión, que hemos visto que es una constante de la historia de la Iglesia. Sólo resta que el trabajo del concilio sea como finalizado, o mejor telefinalizado por la perspectiva de acercamiento y unión cristiana. La telefinalidad de unión, si no es puramente teórica y ficticia, tiene que desarrollar ciertas exigencias en la preparación y la celebración del concilio.

¿Qué exigencias son éstas? En primer lugar, que la concentración de la Iglesia sobre sí misma se opere merced a un retorno a su tradición más pura: bíblica, litúrgica, patrística, excluyendo con voluntad decidida, y mantenida con rigor, lo que no siendo necesario para la vida de la Iglesia católica, constituiría seguramente un obstáculo insuperable al acercamiento deseado: se piensa, pongo por caso, en ciertos desarrollos mariológicos sobre los cuales, por otra parte, no existen en la Iglesia católica ni unanimidad ni maduración suficiente [15].

Luego, que la concentración-retorno esté orientada hacia el diálogo, que hay que entablar después, y por tanto, que desde el principio tenga en cuenta a los «otros». Un excelente conocedor de las corrientes del pensamiento actual nos decía poco ha que un católico de hoy tenía que pensar y expresarse como si estuviera «ante los ojos del que no cree» [16]. Sería preciso que todos los que van a trabajar por el concilio y en el concilio tuvieran la voluntad de proseguir su labor cual si estuvieran moralmente bajo la mirada de los «otros». Entonces, sí, el concilio podrá ser un factor y un momento de aproximación efectiva.

¿Cómo podría imaginarse, para que sea lo más auténtica y eficaz posible, esta suerte de presencia virtual de diálogo, de sus exigencias y de sus datos, para la preparación y celebración del concilio?

Se podría soñar que en ciertas materias sobre las que versará el concilio, se tienen en cuenta posiciones y experiencias de los «otros»: ya sea porque las relaciones sobre estas posiciones y experiencias se han hecho por católicos auténticamente informados, ya sea por una interrogación directa. Pongamos un ejemplo. Nadie ignora que el Consejo ecuménico de las Iglesias concibe la consecución de la unidad, de la cual pretende ser el organismo apto para procurarla,

15. El concilio de Trento se abstuvo escrupulosamente de formular puntos de doctrina sobre los cuales no reinara de antemano un acuerdo entre los católicos. Ésta es una de las razones que explica el hecho — a primera vista sorprendente — de que no se pronunciara en lo más mínimo sobre la autoridad del Papa, punto que puso sobre el tapete la Reforma.

16. Título de un hermoso libro del P. J. Levie, *Sous les yeux de l'incroyant* (Bruselas y París, 1944); trad. castellana, *Bajo la mirada del incrédulo* (Bilbao, Mensajero del Corazón de Jesús).

como fundamentalmente idéntica a la búsqueda común de obediencia al Señor: búsqueda y obediencia de tal naturaleza, que implican para los cristianos, en una actividad de testimonio o de evangelización, el pleno ejercicio de su responsabilidad para con el mundo. Por esto el Consejo ecuménico de las Iglesias trata de fusionarse con el Consejo internacional de las Misiones (protestantes). El «ecumenismo» del Consejo consiste, hoy, no tanto en un diálogo «interconfesional» como en un esfuerzo, realizado en común, para asumir la responsabilidad cristiana de la evangelización «del mundo». En tales condiciones, no solamente las «jóvenes iglesias» juegan un papel muy activo en el Consejo, sino que éste no ceja en seguir con la mayor atención los problemas, muy difíciles por cierto, que se plantean a la misión cristiana, debido a la transformación ultrarrápida del mundo, singularmente en las regiones que deben ser, en «primer plano», las de la evangelización: China, Extremo Oriente, India, la inmensa África, etc. Hoy por hoy, estas regiones conocen a la vez una industrialización rápida y movimientos de nacionalismo agudizados, en donde se expresa la conciencia de haber llegado a una plena madurez humana y, por tanto, de tener que sacudir toda tutela, todo paternalismo, todo colonialismo. Claro que, a despecho de la estructura muy distinta de las iglesias, estos problemas son radicalmente los mismos para la Iglesia católica que para las comuniones protestantes miembros del Consejo ecuménico. Según esto, ¿no habrá un inmenso interés en poner en común — si no nuestros esfuerzos, ¡ay, el escándalo de nuestras divisiones no terminará mañana! — al menos nuestras experiencias? Por lo demás, el solo hecho de tener presente, precisamente nosotros, sus experiencias, por tanto su existencia como cristianos sería por lo mismo, para nuestros hermanos separados, un acto espiritualmente creador de una situación nueva: más exactamente, de una situación de diálogo en lugar de una situación de oposición y de rivalidad; incluso, si esto debiera darse, por un tiempo bastante largo aún, en coexistencia con una situación de oposición y rivalidad.

Demos un paso más. ¿No podría obtenerse que, durante el concilio, representantes — si no jerárquicamente, al menos científicamente calificados — de las grandes comuniones cristianas no romanas estuviesen presentes en Roma o en las proximidades de Roma, de manera que pudieran ser consultadas, prestarse a contactos personales, que son siempre tan enriquecedores, y también, en sentido inverso, pudieran informar bien a sus amigos del desenvolvimiento de los trabajos? El cardenal Tardini, secretario de Estado, ha ha-

blado sobre la posibilidad de «observadores» no católicos. Más: el mismo Santo Padre ha hecho alusión a ello [17]. Al tiempo en que se seguían en Roma los trabajos que debían fundamentar la decisión de León XIII acerca de las órdenes anglicanas, dos sabios anglicanos estuvieron en la capital para poder eventualmente documentar a la Comisión. ¿No podría pensarse en algo parecido en una escala más amplia y en un clima más positivo aún?

Lo esencial, por otra parte, no es la forma exterior de las presencias, sino la cualidad y la autenticidad de la presencia. Si el ambiente no es el que sería menester, una presencia, unas conversaciones, incluso y sobre todo unas negociaciones, sólo podrían empeorar la situación. Nada más desastroso que una tentativa de conciliación frustrada. ¿No se ha podido calificar a la ruptura de 1054, entre Bizancio y Roma, la primera tentativa de unión abortada? Lo esencial, en toda hipótesis, es la confianza, porque sin ella nada es factible; con ella, casi todo puede serlo. Actualmente la atmósfera no es en verdad de confianza ni por un lado ni por el otro. Razón por la cual estamos rodeados de semáforos rojos, de intermitentes ¡o de «peligro de muerte»!

La confianza supone una condición absolutamente fundamental: que se mire a los «otros» como personas, como sujetos, y no como objetos: objeto de estudio, objeto de sanciones, objeto de repulsión, hasta objeto de interés y de solicitud. No se trata de una actitud exterior, de cortesía: esto tiene que venir de dentro, y por lo mismo supone una conversión del corazón y del espíritu. Echáis de ver en seguida que, según esto, la condición primera de la confianza es también la del diálogo. Media entre ambos un parentesco íntimo y profundo. Tener el sentimiento de los otros, tenerles en cuenta, es tratarles como personas; esto, al menos virtualmente, y en ausencia momentánea de palabras, es disponerse a entrar en diálogo con ellos.

Sería esto haber dado un gran paso si, por primera vez en la Historia, la Iglesia católica, con ocasión del concilio, entrara en una estructura de diálogo. Desde luego, sin renunciar en lo más mínimo a sus principios de existencia, que no pueden ser otros que los del Evangelio — pues tal negación sería aún una manera de echar

17. El cardenal TARDINI declaró en su conferencia de prensa del 31 de octubre de 1959: «El concilio es un hecho interior de la Iglesia católica, pero es probable que los que lo deseen puedan estar presentes como observadores: serán bien acogidos y parece que, para poder estar en disposición de seguir de cerca los trabajos, tendrían que recibir los documentos preparatorios más importantes.» S. S. JUAN XXIII, en su audiencia de 30 de agosto de 1959, había dicho que, si los hermanos separados vienen al concilio, serán recibidos «razonablemente» (*La Croix* de los días 1-2 de noviembre y del 1.º de septiembre de 1959).

a perder el diálogo, porque sólo puede uno trabar diálogo siendo ante todo él mismo. La Iglesia únicamente puede continuar siendo ella misma. Pero, en lugar de serlo simplemente «en medio de» los «otros», ¿no podría serlo incluyendo en su existencia la conciencia de la existencia de los «otros»? Y esto, no solamente como adversarios o concurrentes, como opositores a quienes hay que vencer o sublevados que hay que reducir, sino como hombres que proponen una cuestión y a los que se proponen preguntas, al mismo tiempo que se les dirige las respuestas. La ley del trabajo ecuménico por la que es necesario pasar, si se quiere hacer algo más que discursos en el sentido de la unidad, ¿no es por ventura ésta: somos herejes los unos con respecto a los otros, y por tanto creemos tener algo que hacer en conjunto? Nos quedaremos en el diálogo mientras éste no haya encontrado su conclusión, es decir, mientras seamos «dos...».

¿Será preciso para esto, esperar al último atardecer del mundo, como en la *Corta relación sobre el Anticristo*, este drama veraderamente inverosímil y fantástico imaginado por Vladimir Soloviev? [18]. Es la imaginación. La realidad será mucho más humilde, enteramente «histórica» y humana y al propio tiempo enteramente divina: lo que nosotros la haremos y a la vez lo que la hará la gracia del Espíritu Santo. ¿No ha comparado el Santo Padre el futuro concilio a una nueva Pentecostés? [19].

Emitte Spiritum tuum, et creabuntur!
Et renovabis faciem terrae!
Veni, Creator Spiritus!

¡Envía tu Espíritu para que se haga una nueva creación!
¡Y será renovada la faz de la tierra!
¡«Ven», Espíritu creador!

18. *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religión*. Trad. E. Tavernier (París, 1916), pp. 171-217. Frente al Anticristo, el último papa Pedro II, el monje Juan y el profesor Ernst Pauli se unen dramáticamente en la común confesión de Jesucristo...

19. Homilía de Pentecostés, 17 de mayo de 1959, *Doc. cath.* n. 1306, col. 769; traducción castellana, en *Anuario Petrus* (Juan XXIII) 1, 1959 (Barcelona, Vilamala, 1961), pp. 232-233, n. 2.

De Consensu Ecclesiarum

Una respuesta inédita de Mons. Dechamps a Mons. Ketteler*

Episcopalista de convicción, Mons. Ketteler fue, como se sabe, uno de los opositores más notables en el concilio Vaticano I en lo que se refiere a la cuestión de la infalibilidad pontifical. El 25 de junio de 1870 en la 77 congregación general, pronunció un discurso a propósito del capítulo IV de la nueva constitución *De Ecclesia,* remitida el 19 de mayo a los Padres (Mansi, t. 52, col. 890-899). En el discurso apelaba a la doctrina de Belarmino [1] sobre las relaciones del Papa y de los obispos frente al carisma de infalibilidad; doctrina que formulaba así: 1) *Summun pontificem etiam extra concilium generale posse aliquid infallibiliter definere;* 2) *non tamen ita, ut solus et citra reliquos episcopos, et sine coetu consiliariorum et sine cooperatione ecclesiae agat* (Mansi, col. 898 B). Concluía pidiendo que se enmendara en este sentido el texto del esquema: *Rogo, ergo, ut formula definitionis reformetur et* [...] *ita concipiatur: Vi assistentiae divinae ipsi promissae errare non posse, cum unitus cum episcopis, sive in concilio congregatis sive per orbem dispersis, supremi omnium christianorum doctoris munere fungens... definit. Vel ut eodem loco ad mentem sancti Antonini verba sequentia insernatur: Cum consilio episcoporum, et auxilio ecclesiae utens,* etc.; *vel etiam ad mentem Bellarmini insertis verbis sequentibus: Audito consilio aliorum pastorum; vel adhibita simili formula* (Mansi, col. 899 A; cfr. también col. 1128 D-1129 A).

Monseñor Dupanloup, por su parte, proponía el 4 de julio una corrección parecida, pero de una más acusada tendencia: *Romanum*

* *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 24 (1935), pp. 296-299.

1. Con referencia a *De Romano Pontifice,* lib. IV, c. 2.

pontificem, huius successorem cui a Domino dictum est: Tu es Petrus [...] ; *eorumque principem quibus idem Dominus ait: Euntes docete omnes gentes; et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi; vi assistentiae divinae, ipsi una cum eis promissae, errare non posse, cum utens consilio et testimonio et requirens adiutorium ecclesiae universalis (sive: innixus consilio et testimoninum* [*sive: consensu*] *ecclesiarum, sive: ecclesiae universalis), ex cuius consensione* [*al. consensu*] *et traditione apostolis accepta pendet* [*al. pendent*] *praecipue regula* [*al. definitiones*] *fidei supremi omnium christianorum doctoris fungitur*... etc. (MANSI, col. 1180 A).

El lunes 11 de julio, en la 84 congregación general, se discutió la 72 enmienda relativa al capítulo III y se sometieron a votación las enmiendas referentes al capítulo IV (la infalibilidad), con objeto de establecer un texto definitivo sobre el cual pudieran los Padres pronunciarse. Este texto debía ser distribuido al día siguiente, 12 de julio. En la 85 congregación general del miércoles 13 de julio, debían los Padres decidir, sentándose y levantándose sobre los dos cánones de los capítulos I y II, sobre el texto íntegro de los capítulos III y IV, y luego, por *placet, non placet* y *placet juxta modum* sobre el conjunto del *schema*.

Fue entonces cuando Mons. Dupanloup y Mons. Ketteler intentaron una gestión, a última hora, cerca de Mons. Dechamps quien, con Mons. Spalding, Mons. Stein y Mons. Martin, era a la vez partidario decidido de la infalibilidad y partidario conciliador, es decir, adversario de una fórmula extremista.

El texto que publicamos contiene la respuesta de Mons. Dechamps a Mons. Ketteler. La posdata puede dar la razón por la cual esta carta permaneció ignorada incluso de los biógrafos más recientes de Ketteler [2]. La vida de Mons. Dupanloup, por el P. Lagrange (París, 3 vols. ; 2.ª ed. 1883-1884), no hace ya mención de este episodio.

Debemos el conocimiento y la copia de este escrito a la atención del P. P. Gillet, profesor en el gran Seminario de Malinas, en donde se conserva el original. El texto aquí publicado reproduce exactamente ese original tal como lo revisó Mons. Dechamps. Va en nota al pie el texto de la primera redacción, fechado o corregido luego por el prelado teólogo.

2. No solamente O. PFÜLF, s. j., *Bischof von Ketteler* (1899), 3 vols. sino también Fr. VIGENER, el historiador de las doctrinas episcopalistas en Alemania en su *Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts* (1924). Asimismo U. RIED, «Kettelers Stellung zum Infaillibilitätsdogma», en *Histor. Jahrbuch* (1927), pp. 657-726.

Monseñor:

Monseñor de Orleans me escribe diciendo que si hubiese hecho mención de la definición de consensu Ecclesiarum *según Belarmino, hubiera habido unanimidad* [3]. *Pero, primero, Belarmino no habla de consentimiento de las iglesias o de los obispos en el sentido galicano, sino del acuerdo de las iglesias o de la unidad de su fe, que llama a veces* consensionem, *a veces* consensum. *En este sentido,* consensio o consensus *es un hecho* [4]. *En el sentido galicano* consensus, *el consentimiento necesariamente requerido, es un* acto, *lo cual difiere de todo en todo.*

2.° Belarmino no expresa, ni fórmula en modo alguno [5] *en su proposición o en su tesis (que, manifiestamente es la nuestra) los medios empleados por el Vicario de Jesucristo para llegar a una definición* ex cathedra, *pero habla de ello en la exposición* [6] *y en los desarrollos de su tesis, como nosotros lo hacemos* in 4.° Capite Constitutionis.

3.° Belarmino [7] *dice por qué procede de este modo, como V. G. lo ha visto en el pasaje que le he citado y que termina así:* parum autem prodesset scire, Pontificem non erraturum quando non temere definit, nisi etiam sciremus non permissuram Dei providentiam ut Ille temere definita *(De Rom. Pont., l. IV, c. II). Hoy, monseñor, recurro de nuevo a vos, como en Malinas y en Maguncia* [8] *y pido encarecidamente no menos que humildemente a V. G. os preguntéis en qué difiere su sentir del galicanismo.*

Quienquiera que exija como condición de la definición ex cathedra *el concurso activo del episcopado; en otros términos, quienquiera que sostenga que el acto del Papa que define* ex cathedra, *no puede ser definitivo o irreformable sin «el acto» de consentimiento de la Iglesia o del episcopado católico, es un puro galicano.*

Y no obstante, es imposible que Mons. de Maguncia sea un galicano. Pero lo que es más imposible aún, monseñor, es hacer de Belarmino un galicano, pues en él todos los teólogos, sin exceptuar a monseñor de Sura, encuentran con razón la antítesis del galicanismo.

3. «Yo le hice observar, primero, Belarmino...

4. La primera redacción agregaba: «esencialmente, el acuerdo, *consentio* siendo un hecho, y el consentimiento, *consensus* siendo un acto».

5. Segundo, «que Belarmino no expresaba, no formulaba en modo alguno...».

6. «pero que él hablaba de ello en la exposición...».

7. Tercero, «que Belarmino...».

8. En la primera redacción figuraba: «como en Malinas y en Maguncia, a causa del voto de anteayer...».

Nuestro desacuerdo, monseñor, parte de la confusión de ideas que he indicado antes de ahora, quiero decir la confusión del «hecho» del acuerdo de las iglesias o de los obispos [9] *y del acto de consentimiento de los obispos. Ciertamente, el Papa no puede definir, como dice san Agustín, sino lo que está en el depósito de la Revelación, en la Sagrada Escritura y en la tradición* quam apostolica Sedes et Romana cum ceteris tenet perseveranter Ecclesia. *He aquí el «hecho» que el Papa comprueba antes de definir, como lo ha hecho siempre por los distintos medios mentados en el cap. IV, y como la asistencia divina que le fue prometida nos «garantiza» que lo hará siempre.*

Mas confundir este hecho con el consentimiento que se pretende [10] *ser necesario del episcopado, es querer que el episcopado comparta la primacía de jurisdicción,* summum et plenum potestatis principatum *(Conc. Latr. IV), la soberana potestad* «plenam» potestatem «pascendi» et «regendi» universalem Ecclesiam *(Florent.). Es pretender que el Vicario de Jesucristo no tenga la plenitud de la potestad espiritual, pese a los concilios generales que la han definido. La potestad de los obispos es de derecho divino, «pero aunque de derecho divino, también está subordinada», y pretende que ellos compartan la potestad «suprema», y sostener, en un concilio, que este punto «debe ser discutido», es un espectáculo que no deberíamos esperar que se diera. Es de fe que la potestad «suprema» descansa* toda *en el sucesor de Pedro, y por esto el capítulo IV, incluso antes de la confirmación del Papa, es ya* fidei proximum. *Por amor de Jesucristo y de las almas, monseñor, haced hoy lo que os veréis obligados a hacer mañana, el acto de fe que Dios quiere.*

Vuestras obras han preparado a ello a los fieles, no malogréis estas obras por la sombra de una duda pasajera.

Es lo que pide todos los días en el altar con miles y miles de almas, el más humilde y afectuoso servidor de V. G. en Jesucristo,

† V. A., Arz. de M.

Roma, 12 de julio de 1870

P.S. Como no tengo tiempo material para sacar copia de esta carta o nota, ruego a V. G. tenga la bondad de remitírmela, cuando le sea fácil, con el manuscrito que le he confiado.

† V. A. Arz. de M.

9. Texto primitivo: «Quiero decir la confusión de un hecho y de un acto.»
10. Las palabras: «que se pretende» fueron añadidas por Mons. D.

Hechos dogmáticos y «fe eclesiástica»*

Hecho dogmático. «Por *Hechos dogmáticos* se entiende los hechos definidos por la Iglesia que no son revelados en sí mismos, pero que tienen relación con el dogma, en el sentido de que deben utilizarse, o bien para defenderlo, o bien para hacer su aplicación o, en fin, para exponerlo bien. Los principales hechos dogmáticos son: el hecho de que las proposiciones contrarias a las verdades de fe son enunciadas — o no — en tal o cual libro; el hecho de que los santos que han sido canonizados por una declaración definitiva de la Iglesia son verdaderamente santos y gozan ya de la gloria eterna; de que tal concilio es legítimo o no; de que una edición o una versión son — o no — conformes al texto original de la Sagrada Escritura, etc.» (Card. GASPARRI, *Catecismo católico,* trad. fr. París, 1932, p. 169, n. 1). Se cita aún generalmente como hecho dogmático la ecumenicidad de los concilios (mas no existe siempre al respecto una declaración expresa y solemne); así también la aprobación de las órdenes religiosas y las devociones, el hecho que un tal sea Papa. Algunos sitúan a veces, pero abusivamente, entre los hechos dogmáticos, dogmas propiamente dichos, ora atestiguados por la Escritura, como el sepelio de Cristo, ora progresivamente descubiertos en la tradición, como la Asunción de María.

Históricamente, el problema afloraba ya en las cuestiones críticas propuestas por Guillermo de Occam: cfr. *Dialogus,* parte I, libro II, cap. 1, con las palabras *quae in facto consistunt.* Mas la cuestión se formuló de modo expreso con ocasión de las cinco proposiciones extraídas del *Augustinus.* Es sabido que los jansenistas, al ser condenados por Inocencio X en 1653, respondieron declarando anatematizar junto con el Papa las doctrinas condenadas (cuestión de derecho), pero no reconociendo en ellas el pensamiento de Jansenio

* Noticia aparecida en la enciclopedia *Catholicisme* (París, Letouzey), t. IV (1956) col. 1059-1067.

(cuestión de hecho). Por la constitución *Ad sacram Beati Petri sedem,* del 16 de octubre de 1656 (DENZINGER, 1098), Alejandro VII declaró y definió, como Pío V lo había hecho hacía poco para los errores de Bayo (DENZINGER, 1080), que las proposiciones condenadas estaban sacadas del *Augustinus,* y condenadas según el sentido propuesto por Jansenio. Fue entonces cuando, para encontrar una solución al callejón sin salida en que su obstinación introducía a los jansenistas, el arzobispo de París, Mons. de Péréfixe, aconsejado por Grandin, aceptó en bloque la distinción de derecho y de hecho; exigiendo para la condenación de las doctrinas una adhesión de fe divina, decía que la constitución del Papa postulaba únicamente, para el hecho, «una fe humana y eclesiástica, que obliga a someter con sinceridad su juicio al de los superiores legítimos»: Ordenanza del 7 de junio de 1664, cfr. J. TURMEL, *Hist. de la Teolog. positiva del Concilio de Trento al Concilio Vaticano,* París, 1906, pp. 81 siguientes; MARÍN-SOLÁ, *La evolución homogénica del dogma,* t. 1, p. 406 ss.; A. GITS, *La fe eclesiástica en los hechos dogmáticos,* p. 49.

Esta concesión sólo consiguió afianzar la revuelta de los jansenistas, que encontraron en ella el medio de zafarse totalmente de toda condenación de hecho, es decir, de Jansenio mismo. Se entregaron de igual modo a la crítica teológica de esta fe eclesiástica cuyo carácter nuevo denunciaban. Excepción hecha de un P. Annat, pocos autores vinculaban en esta coyuntura las decisiones de este género a la «infalibilidad» de la Iglesia. Desde entonces, si sólo se hablaba de una fe humana basada en la autoridad de los superiores eclesiásticos ¿cómo podía imponerse un asentimiento interior irrevocable? ¿Una cosa sería verdadera sólo «porque» los superiores lo habían dicho? Al verse atacado, el arzobispo de París — en la orden escrita por la que daba a conocer y explicaba la nueva constitución de Alejandro VII, *Regiminis apostolici,* del 15 de febrero de 1665 (DENZINGER, 1099) — sólo hablaba de «sumisión por la cual ellos asentirían sinceramente y de buena fe a la condenación de Jansenio»: GITS, *op. cit.,* p. 77. Abandonaba tácitamente la «fe eclesiástica» cuya idea había acreditado.

Ésta, no obstante, se reanudó en el curso de las discusiones renacientes surgidas a raíz del «caso de conciencia», (1702), pero esta vez, sobre una base nueva: la de la infalibilidad de la Iglesia en materia de hechos como en materia de doctrina. Fénelon contribuyó en mucha parte a ilustrar esta idea. Creía el obispo que tales definiciones demandaban un asentimiento de fe divina, pero seguía, en este caso, hablando de fe eclesiástica para subrayar el hecho de que la cosa definida sólo formaba parte de la Revelación en cuanto a la materia (GITS, p. 97).

En lo sucesivo, la «fe eclesiástica» conoció avatares diversos. Ha quedado en varios tratados de telogía: MARÍN-SOLÁ, p. 418 ss.; GITS, pp. 82-87. Puede decirse que la mayoría de los manuales le consagran un espacio y la admiten : así Scheeben, Brugère, Chr. Pesch, Simar, Billot, Bainvel, Dieckman, Schultes, Van Noort, Diekamp, Straub, Huarte, Aldama, Stolz, etc. El cardenal Gasparri, *loc. cit.*, como ocurre con los documentos de magisterio, no habla de fe eclesiástica ni de fe divina, sino de una aceptación interior motivada por la infalibilidad de la Iglesia. No todos los autores le dan exactamente el mismo valor, hecho que no han dejado de explotar sus adversarios para poner de relieve su carácter híbrido. Nos quedamos aquí, como exposición media, con la del P. R. SCHULTES, *Introductio in Historiam dogmatum,* París, 1922, pp. 130-131 ; *De Ecclesia,* París, 1926, pp. 614-615. Las cuestiones en conexión con lo revelado, dice, no pueden ser objeto de fe divina ; constituyen el objeto secundario de la infalibilidad de la Iglesia, y de la fe eclesiástica. La fe divina es un asentimiento dado *propter auctoritatem Dei revelantis.* Mas las definiciones que giran en torno del objeto secundario de la infalibilidad dan lugar a un asentimiento cuya razón formal e inmediata es la infalibilidad «de la Iglesia». Este asentimiento se denomina «fe» porque se da la autoridad del juicio de otro, no a la de la evidencia. Esta autoridad, al ser la de la Iglesia, puede llamarse fe eclesiástica. Ésta, es, pues, en sí misma, una fe humana, pero normalmente regida por la fe divina que nos hace creer en la infalibilidad de la Iglesia como una verdad revelada de la que no duda ningún teólogo católico.

Por lo que se refiere a la infalibilidad de la Iglesia «en los hechos dogmáticos», no es actualmente un dogma definido. No sería herético rechazarlo, como lo declaró en el concilio Vaticano Mons. Gasser, secretario de la Comisión de la fe : R. AUBERT, *Pie IX,* p. 356 ; comp. Th. GRANDERATH. *Constitutiones dogmaticae S. Oec. Concilii Vaticani...* Friburgo en B., 1892, pp. 190-210, cfr. p. 208. El concilio había preparado, sin embargo, un canon sobre la infalibilidad de la Iglesia en las cuestiones relacionadas con lo revelado : MARÍN-SOLÁ, p. 433, y puede decirse que este punto es hoy *proximum fidei.* El P. J. SALAVERRI observó (*Autoridad de Suárez en el Concilio Vaticano,* en *Estudios eclesiásticos,* XXII, 1948, pp. 61 - 62, 205 - 226) que el concilio Vaticano I distingue entre las verdades *divinitus revelatas,* que él llama *credendas,* y las verdades *cum revelatis connexas,* que presenta como *tenendas.* Comp. ya a VACANT, *Estudios teológicos sobre las Contituciones del Concilio Vaticano,* París, 1895, t. I, pp. 41-43.

La fe eclesiástica ha sufrido, en estos últimos años, ataques muy violentos de parte de los teólogos tomistas, sobre todo en la serie

de artículos del P. MARÍN-SOLÁ aparecidos en la *Ciencia Tomista* y reanudados en su libro *La evoluvión homogénea del Dogma Católico*, Valencia, 1923 (trad. fr. Friburgo de Suiza, 1924, t. I, pp. 401-514). Rechazan igualmente la fe eclesiástica : Glossner, Schiffini, A. Gardeil, Tuyaerts, y sobre todo Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*. I. *La hiérarchie apostolique*, París, 1942, pp. 184-185, 407-418). FELIPE DE LA TRINIDAD (*Certeza de la Asunción*, en *Magie des extrêmes, Estudios carmelitanos*, XXXI, 1952, pp. 195-199), M. L. GUÉRARD DES LAURIERS, que ha hecho sin duda la crítica más fuerte y más certera (*Dimensions de la foi*, Excursus IX-XI, París, 1952, t. 2, pp. 287-302).

Para estos teólogos la fe eclesiástica es un expediente de circunstancia que no tiene consistencia. Los hechos dogmáticos definidos infaliblemente por la Iglesia son objeto de fe divina, del mismo modo que el revelado bíblico o que las definiciones dogmáticas de los concilios. Por lo demás, existen matices entre los autores en la manera de basar y explicar este punto. No obstante, es común a todos ellos un modo de ver que constituye el fundamento de su posición. En esto son tributarios de santo TOMÁS, *De veritate*, q. XIV, a. 8. Las definiciones en cuestión, que de una forma o de otra, exigen un sentimiento de fe, son infalibles. Ahora bien, únicamente la autoridad de Dios puede fundar una fe infalible y esta autoridad es el motivo formal de la fe divina.

Sobre esto todos los teólogos estarían sin duda de acuerdo. Todo el problema radica en saber si la motivación del asentimiento consta lógicamente de dos tiempos o de uno solo. Los partidarios de la fe eclesiástica, por ejemplo Lennerz y De Aldama, citados más abajo, analizan la motivación objetiva, y por consiguiente específica, del asentimiento, de la manera siguiente : Yo creo en Dios (de fe divina) que me dice que la Iglesia es infalible en la declaración del depósito, porque éste es revelado. Creo en la Iglesia (de fe eclesiástica) al definir infaliblemente que tal proposición está condenada en el sentido de Jansenio, o que tal personaje está en el cielo. Los partidarios de la fe divina estiman que hay aquí una ruptura contraria a la estructura misma del asentimiento absoluto dado. Pero indudablemente las raíces del debate se encuentran en el campo de la eclesiología más que en el de la teología de la fe. Para los partidarios de la fe divina, en el caso de las definiciones infalibles, el fiel cree en Dios que atestigua, en y por la Iglesia, en virtud de un mismo y único movimiento. Sólo pueden sostener, evidentemente, esta posición si reducen, de una manera o de otra, las definiciones en cuestión, a lo revelado directamente. Los unos hacen converger

sus conatos en el contenido objetivo de las definiciones, los otros en el acto mismo del magisterio.

El primer procedimiento es el del P. Marín-Solá, que trata la cuestión dentro del marco de un gran estudio sobre el desarrollo dogmático, e insiste en que los hechos dogmáticos son mediata o virtualmente revelados. De tal manera que, frente al revelado formal explícito, son un consiguiente inclusivo, y se hallan contenidos (de modo condicionado, es decir, suponiendo realizada alguna circunstancia de la historia) como el particular en el universal. Así, estas definiciones, sin pertenecer a la Sagrada Escritura, no dejan de ser una palabra objetiva de Dios.

El P. Guérard des Lauriers ha sometido a la crítica (p. 295 ss.) la presentación esquemática que hace el P. Marín-Solá de la reducción de una tal definición (por ejemplo, la canonización de María Goretti) al rango de lo revelado. El P. Marín-Solá establece la premisa mayor siguiente que, dice él, casi todos los teólogos admiten : Ha sido revelado que la Iglesia es infalible en la canonización de los santos, es decir, de todo santo. Y él la transforma en proposición pasiva : Ha sido revelado que todo santo canonizado por la Iglesia es infaliblemente santo y está en el cielo. Esto es lo que entendemos nosotros por canonización. Ahora bien, tal santo ha sido canonizado por la Iglesia. Luego... El P. Guérard denuncia, en este paso de la voz activa a la voz pasiva, una transposición camuflada del punto de aplicación de la modalidad «revelado» del juicio infalible al «contenido» de este juicio : gracias a esta transformación sitúa en el revelado, no solamente la infalibilidad de la Iglesia cuando define esto o aquello, sino el contenido mismo de lo que la Iglesia define, en concreto, la gloria de tal santo.

Esta crítica podría aplicarse igualmente a un estudio nuevo hecho recientemente por Mons. F. G. Martínez que sigue la línea del padre Marín-Solá (cfr. bibliografía). El autor ve también la solución del problema en la existencia de una proposición universal que contendría, como simples aplicaciones particulares, todo cuanto la Iglesia ha definido o puede definir infaliblemente, mas para él esta proposición universal es simplemente la infalibilidad de la Iglesia. Todo lo que define es, por hipótesis, revelado por Dios, formal e implícitamente. Así, el revelado virtualmente, cuando es definido por la Iglesia, es atestiguado por Dios y está contenido bajo el motivo formal de la fe divina. Esta nueva explicación fue criticada por el P. H. LENNERZ, *De virtutibus theologicis*, Roma, 1947, pp. 391-392, y el P. J. A. DE ALDAMA, *Sacrae Theologiae Summa*, t. I, Madrid, 1950, pp. 685-689. Estos autores objetan a Mons. Martínez asociar dos contenidos diferentes de revelación. Cuando la Iglesia declara infaliblemente, ver-

bigracia, que tal personaje está en el cielo, es revelado ciertamente, y por tanto, dicho por Dios, que la Iglesia es infalible en este acto, mas no que tal personaje está en el cielo: «esta» afirmación es palabra de la Iglesia, no de Dios, y por consiguiente de fe eclesiástica, no de fe divina.

No es por este camino de reducción puramente lógica del contenido de las definiciones a la revelación por el que el P. Guérard justifica que las definiciones infalibles de hechos dogmáticos son objeto de fe divina. Las páginas que dedica a la cuestión, por lo demás, no figuran, como las del P. Marín-Solá, en la perspectiva de una justificación del desarrollo dogmático, sino en el de un estudio de la fe y de su estructura epistemológica. En consecuencia, por una visión de conjunto que es a la vez de eclesiología y de epistemología religiosa (teología de la fe) justifica él la tesis de la infalibilidad de la Iglesia en la definición de los hechos dogmáticos y de la cualidad teologal del asentimiento correspondiente. Estas definiciones forman un todo en que el hecho es inseparable del derecho. Del lado de la Iglesia, su infalibilidad en la promulgación del depósito revelado y la aplicación de esta infalibilidad no son dos cosas separadas y separables; la asistencia del Espíritu Santo, gracias a la cual la revelación es declarada por la Iglesia en la historia por lo que atañe a su contenido concreto y a su sentido, no son dos cosas, sino una sola, ya que la aplicación concreta es simplemente el modo que afecta a la infalibilidad. Comp. BRUGÈRE, *De Ecclesia Christi,* 2.ª ed., París, 1878, p. 391, con el ejemplo de «consustancial» de Nicea. Desde el punto de vista del creyente y de su adhesión a una tal definición, no hay ya dos actos determinados por dos reglas distintas: hay un solo acto medido por la única regla del depósito revelado del cual la Iglesia declara el sentido, positiva y a la vez negativamente (al declarar que tal enunciado, tal cual se deduce de tal libro, le es contrario). Así se verifica, en este acto, la referencia a la verdad divina y al motivo formal del testimonio o de la palabra de Dios, que es el de la fe divina.

Esta explicación nos parece válida, y nos solidarizamos con ella. Sin embargo, juzgamos útil añadirle ciertas explicaciones o acotaciones que agruparemos en una serie de seis:

1. Cuando la Iglesia condena proposiciones declarando que están tomadas de una obra determinada (el *Augustinus*) según el sentido del autor, sólo pretende juzgar del sentido externo tal como se desprende de la obra, y no del sentimiento personal del autor. Cfr. BRUGÈRE, *op. cit.*, p. 235; DIECKMAN, *De Ecclesia,* 1925, t. II, p. 162; BAINVEL, *De Ecclesia Christi,* 1926, pp. 136, 138. Se ha

demostrado que los redactores de la bula contra Bayo tuvieron la intención de condenar las proposiciones que reprueba no *in sensu auctoris,* sino *in sensu ut jacent:* E. VAN EIJL, *L'interpretation de la Bulle de Pie V portant la condamnation de Bayus,* en *Rev. Hist. Ecles.,* 50 (1955), pp. 499-542.

Esta distinción, que parece clásica, es de la mayor importancia. Nos demuestra que un aspecto de las cosas no cae bajo el juicio infalible de la Iglesia y no entra en la esencia del «hecho dogmático»: es el sentido subjetivo, humano, que ha tenido en consideración el autor. Está, pues, muy en su punto afirmar, como dice el P. MARÍN-SOLÁ, pp. 466-467, que el hecho dogmático es indivisible, pero a condición de quedarse siempre en el dominio del hecho «dogmático». Esto deja de lado la cuestión propiamente «histórica» de saber lo que, subjetivamente, Arrio quiso decir en su *Thalia,* o Jansenio en su *Augustinus.* El hecho dogmático no consiste, pues, en la conciencia personal del autor, sino en la relación de lo que ha escrito con lo revelado, con su sentido positivo y con las exclusiones que encierra: esta relación es, y lo es de modo exclusivo, de la competencia de la Iglesia, asistida para proponer, definir, explicar y salvaguardar «la revelación», y por tanto, para juzgar las doctrinas y los libros en su relación con lo revelado. Es la cuestión histórica la que interesa a los historiadores, mas no es la que hay que plantear a la Iglesia ni es la que la Iglesia se plantea. Compruébese GUÉRARD, *op. cit.,* p. 288.

Es, en el fondo, lo que había de exacto en la distinción hecha con frecuencia al tiempo del jansenismo, bien que de un modo bastante torpe y desmañado, entre el hecho considerado conjuntamente con el derecho, y el hecho considerado separadamente. Sólo el primer punto de vista constituye el hecho «dogmático». Pero no podía uno encerrarse en el segundo, y apoyarse en las evidencias que se tenían de él para dejar de someterse a la condenación, a no ser por una visión inexacta del ejercicio que la Iglesia hace, en lo concreto de la historia, de las prerrogativas de su magisterio. Cfr., por ejemplo, en GITS, p. 15, la *Relación* redactada por Pedro de Marca, en 1656.

2. Los documentos del mismo magisterio no han precisado nunca que las definiciones de hechos dogmáticos, de los cuales nos ocupamos aquí, debieran ser objeto de un acto de fe divina. La constitución *Vineam Domini Sabaoth,* de Clemente XI, de 16 de julio de 1705, motivada por haberse reanudado la disputa después del «caso de conciencia», habla simplemente de *Ecclesiam audire, non tacendo solum, sed et interius obsequendo, quae vera est orthodoxi hominis «oboedientia...»* DENZINGER, 1350. Compárese la séptima

proposición modernista condenada por el decreto *Lamentabili*, de 8 de julio de 1907, DENZINGER, 2007, y el *Catecismo Católico*, del cardenal GASPARRI, *loc. cit.*; para el concilio del Vaticano I, cfr. *supra*.

3. La raíz del problema de los hechos dogmáticos está en la relación que existe entre lo que acontece en la Historia y lo que ha ocurrido una vez por todas en la Iglesia para estructurarla divinamente en su fe. En resumidas cuentas, la cuestión está en saber si la Iglesia tiene el poder de regular eficazmente el *idipsum dicatis omnes et non sint in vobis schismata* de *I Cor.* 1, 10, en la Historia, es decir ante las cuestiones que la Historia suscita y que no están dirimidas materialmente por la Revelación. Comp. MARÍN-SOLÁ, p. 467 ss.; FELIPE DE LA TRINIDAD, p. 197, n. 1; GUÉRARD DES LAURIERS, *loc. cit.* Es lo que ya presintieron en plena disputa jansenista, hombres como Pedro de Marca, en su *Relación*, de 1956 (GITS, p. 15), Fénelon, arguyendo de carácter de promesa que mira a todo el curso de la Historia, que reviste el texto de Mateo 28, 18-20 (GITS, pp. 92-93), o Abelly, al insistir sobre el hecho de que la verdad de Dios nos es declarada por la Iglesia (GITS, p. 108).

Pero se estaba mal preparado en esta época, muy erudita ciertamente, pero en realidad de verdad «fijista», para captar en toda su amplitud las perspectivas que debían encaminar a las ideas de desenvolvimiento y de tradición viva (esta expresión aparecía, acaso por primera vez, en una denuncia dirigida a la Sorbona contra Arnauld en 1666: GITS, pp. 112-113). Se había vivido hasta aquí en la idea de que «fe» significaba exclusivamente «Revelación» y que, en consecuencia, «un teólogo católico debía únicamente adherirse a lo que plugo a Dios revelarnos, en sus Escrituras, en la Tradición de los Santos Padres y en los libros de la Iglesia» (ARNAULD, *Apologie pour les Religieuses de Port-Royal...*, primera parte; citada por GITS, p. 112, según la denuncia de 1666). Arnauld, los jansenistas en general, tenían de la Tradición y del magisterio de la Iglesia una noción completamente histórica, de la que puede encontrarse una analogía, dos siglos más tarde, en un Döllinger (véase nuestra obra *La Tradition et les traditions*. I. *Ensayo histórico*, París, 1960, p. 240 ss.). Una de las ventajas que debía reportar la disputa jansenista tuvo que ser — sobre todo gracias a la nueva reflexión sobre la infalibilidad de la Iglesia, que siguieron hombres como Fénelon —, debió ser, repito, hacer comprender mejor que el magisterio de la Iglesia, sin poseer una fuerza creadora y autónoma de verdad, no es una pura función de repetición, sino que, ejerciéndose en el tiempo y frente a cuestiones que salen al paso en la Historia, proclama eficazmente la verdad de la que ha recibido el de-

pósito. Que haya en esta perspectiva un peligro de valuación excesiva del magisterio, en el sentido de que no se considerara ya lo bastante la rigurosa necesidad en que se encuentra de volverse hacia las fuentes, de justificarse por medio de ellas y de no desarrollar nada en el futuro que no haya bebido en el pasado, en el depósito apostólico, ciertas presentaciones actuales de la idea «positiva del magisterio» o de *sensus fidelium* nos inducirían a pensarlo. Mas la ventaja lograda por la teología permanece. Corresponde al pasaje de una noción, en el fondo «fijista», del dogma a la idea de su progreso y a una conciencia propiamente histórica de la vida de la Iglesia que se realiza en el tiempo.

4. Se abusa a veces del término «infalibilidad». Al amparo de algún texto como «Quien os oye, a mí me oye», tratado de una manera puramente jurídica y no exegética, se aplica y se extiende la idea de infalibilidad con más generosidad que discernimiento. Parecería que es la única categoría que puede oponerse al error. No se reflexiona lo suficiente en que la infalibilidad es la cualidad de aquel que no puede absolutamente equivocarse: una cualidad que propiamente pertenece a Dios. No se piensa bastante que entre ella y el error se abre también como una zona de certeza suficiente, garantizada por la asistencia divina y que acompaña al ejercicio de la autoridad espiritual sin hacerla necesariamente «infalible» de una manera absoluta. El P. Guérard observa justamente, p. 301, que la infalibilidad de la Iglesia sólo reclama la fe divina por lo que respecta a las categorías de artículos en orden a los cuales ha sido revelada.

En la misma línea de ideas, importa hacer notar que el *Anathema sit*, según lo que nos enseña el uso que de él hace la Iglesia, está lejos de sancionar siempre una «herejía», y por tanto, de designar la verdad que desea defender como verdad de fe divina (es lo que el P. Marín-Solá no parece haber sospechado, cfr. p. 464). Ver H. LENNERZ, *Notulae tridentinae,* en *Gregorianum,* XXVII, 1946, pp. 136-142; R. FAVRE, *Les condamnations avec anathème,* en *Bull. Litt. Eccle.,* XLVII, 1946, pp. 226-241 y XLVIII, 1947, pp. 31-48; A. DENEFFE, *Dogma, Wort und Begriff,* en *Scholastik,* VI, 1931, pp. 381-400, 505-554 («dogma» tuvo hasta el siglo XVIII, un sentido más amplio que el actual: cfr. principalmente en la p. 538 y el estudio citado a continuación, pp. 514-515); P. FRANSEN, *Die Formel «Si quis dixerit ecclesiam errare» in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils,* en *Scholastik,* XXV, 1950, pp. 492-517; XXVI, 1951, pp. 191-221, y también del mismo autor, *Réflexions sur l'anathème au concile de Trente* (Bolonia, 10-24 set. 1547), en *Ephem.*

Theol. Lovan., XXIX, 1953, pp. 657-672 (para completar con el artículo de *Scholastik*, XXVII, 1952, pp. 526-536). El autor demuestra que en el concilio de Trento, los cánones con anatemas no expresan necesariamente una verdad de fe divina y católica; se fijan esencialmente en las afirmaciones luteranas, que se las llama «heréticas», no porque nieguen un punto de verdad revelada, sino porque se oponen a la enseñanza y a la práctica de la Iglesia católica y escamotean su autoridad. Ahora bien, la Iglesia tiene conciencia de su inerrancia en aquellas cosas que propone en orden a la salvación eterna, inclusive en materias que podrían cambiar, como en punto a práctica sacramental. A esta inerrancia corresponde, de nuestra parte, una certeza que se llama entonces *fides*, pero que no es necesariamente la fe divina y delimita también lo que llamaríamos el *proximum fidei*, el *theologice certum* y las leyes eclesiásticas universales. El P. Fransen propone la locución «certeza definida».

Otro investigador, A. LANG, ha llegado a los mismos resultados en lo que concierne al sentido lato de las palabras *fides* y *haeresis*, por una parte en santo Tomás y su escuela, y por otra en los concilios, en particular los de Viena y de Trento: *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten*, en *Divus Thomas* (Friburgo), XX, 1942, pp. 207-236, 335-346; XXI, 1943, pp. 79-97; *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*, *ibid.*, XXII, 1944, pp. 259-290; *Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient*, en *Münchener Theol. Zeitsch.*, IV, 1953, pp. 133-146.

La posición expuesta anteriormente a propósito de los hechos dogmáticos, sólo guarda su equilibrio si se reconocen cuidadosamente los modos menores de ejercicio del magisterio pastoral, en que la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, no compromete su infalibilidad. Sea, por ejemplo, la aprobación dada a ciertas revelaciones privadas; aprobación que, por lo demás, en los términos de las declaraciones más oficiales, no es más que un *nihil obstat;* o bien aún la aprobación dada al Martirologio o a ciertos oficios como el de Nuestra Señora de Loreto. El asentimiento que un buen católico debe prestar a tales intervenciones no es sino un acto de fe humana impuesta por la obediencia, bajo la influencia de las virtudes de observancia y piedad, cual las define santo Tomás, *Sum. Theol.* IIª IIªᵉ, q. 101, 102, 104. Cfr. CONGAR, *La crédibilité des révélations privées*, en *Vie spirit.*, supl. oct. 1937, pp. 29-48 (*infra*, pp. 330-345). En el fondo, encontramos aquí un equivalente real de la «fe eclesiástica» de aquellos que admiten ésta, pero en un

dominio que no es precisamente el dominio en que el magisterio se obliga de modo infalible.

5. En cambio, si se admite que el motivo formal de la fe divina se verifica, en el caso en que la Iglesia se obliga, con una infalibilidad que sólo le viene de Dios, es necesario precisar muy bien, con los comentaristas de santo Tomás, que la fe divina no es solamente teologal por su motivo formal *quo,* a saber, *dictum a Deo,* sino por su contenido, el cual debe referirse al misterio beatificante de Dios: cfr. CONGAR, art. ya citado. No basta, pues, el simple motivo de testimonio de Dios, aplicado por la Iglesia en la Historia, para que se admita un asentimiento de fe divina, es necesario además que, por su contenido, la definición se refiera, al menos indirectamente, al misterio de Dios beatificante: *illa quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducimur ad vitam aeternam, Sum. Theol.* IIª IIªᵉ, q. 1, a. 8. Al menos indirectamente, decimos, como lo hace santo Tomás en Iª, a. 32, a. 4; IIª IIªᵉ, q. 1, a. 6, ad lum., q. 2, a. 5 y 7; q. 11, a. 2: se trata de puntos que, sin anunciar directamente el misterio de Dios, no dejarían de plantearlo como un problema, si no fueran reconocidos según la verdad. La Iglesia no es asistida para definir o decidir cualquier cosa. Nuestra posición sobre el actualismo del testimonio de Dios en el testimonio llevado por la Iglesia en el decurso del tiempo, no equivale en absoluto a una especie de positivismo del motivo de autoridad, que intervendría aquí de una manera autónoma, ni en hacer avalar *a priori* por Dios «todo» lo que una autoridad discrecional pudiera determinar.

6. Este punto acabará de aclararse en la respuesta que tenemos que dar a la dificultad más grave que se pueda oponer a la posición favorable a la fe divina. Como se recordará, el motivo de la fe divina, *dictum a Deo,* se verifica, según nuestros autores, porque, en toda palabra «estatutariamente» infalible (o sea, infalible de derecho) que pronuncia el magisterio eclesial, están empeñados el testimonio y la autoridad del mismo Dios. Mas esto ¿no viene a extender la Revelación más allá del depósito revelado, escrito u oral, cerrado después de la muerte del último Apóstol? ¿No equivale a equiparar el magisterio postapostólico con el magisterio de los Apóstoles, cuya función de revelación todos los teólogos católicos reconocen ser intransmisible y definitivamente extinguida? No vayamos a hacernos responsables de los reproches que M. O. CULLMANN dirige a la noción católica de tradición, a saber, no respetar el carácter normativo absoluto y exclusivo del hecho central (cumplido una vez por todas) de Cristo y de los Apóstoles: *Christ et le temps,* Neuchâtel

y París, 1947, pp. 104, 120 ss.; *Écriture et Tradition,* en *Dieu vivant,* n. 23, 1953, pp. 47-67, cfr. p. 51 ss.; *La Tradition* (*Cahiers théol.,* 33), Neuchâtel-París, 1953.

Hay que reconocer, efectivamente, que esta posición involucra, «en cierto sentido», una ampliación del dominio en el cual se puede hablar de revelación. La realidad «palabra de Dios» tiene su actualidad en el tiempo de la Iglesia y, de esta manera, rebasa la palabra hablada o escrita del tiempo de la Revelación apostólica. Cabe, por lo demás, preguntarse si existe una teología, incluso en el protestantismo, que excluya totalmente esta idea. Así podemos leer en el P. GUÉRARD, acerca de los hechos dogmáticos y de la fe eclesiástica: «Nada es tan opuesto a la economía de la fe, que consiste en juzgar como Dios juzga de "todo" lo que place a Dios revelar» (t. I, p. 312). Y en el P. FELIPE DE LA TRINIDAD, *op. cit.,* p. 197, n. 1: «En realidad, es revelado lo que está asegurado de manera infalible por la autoridad divina, e inversamente... La autoridad divina, al garantizar una verdad de manera infalible, le confiere siempre la cualidad de ser verdad revelada... Esta relación metafísica de la autoridad divina y de lo revelado, trasciende: 1) la Revelación primitiva, histórica, concluida cuando la muerte de los Apóstoles; 2) la explicación de esta Revelación a lo largo de los siglos por el magisterio asistido...»

Este texto, que ilustra bien nuestra dificultad, pide una aclaración. Expresa bien la estructura epistemológica de la fe en su referencia esencial y constitutiva a la autoridad divina, pero no expresa la estructura apostólica del magisterio asistido, y la esencial referencia de la *traditio continuativa et explicativa* a la *traditio constitutiva.* No se puede abolir la diferencia cualitativa de estos dos momentos de la tradición, asimilando en un todo la palabra del magisterio a la palabra apostólica: el P. Ch. BAUMGARTNER ha sacado a colación en forma oportuna, a este respecto, textos de Pío IX, del concilio Vaticano I, y de Pio XII (encíclica *Humani generis*): *Tradition et magistère,* en *Rech. Sc. Rel.,* XLI, 1953, pp. 161-187. El magisterio sólo es asistido, en efecto, para guardar, declarar y defender el revelado objetivo de la Revelación hecha por los profetas, Cristo y los Apóstoles: el depósito revelado. Porque el Espíritu Santo sólo tiene la misión de hacer «recordar» lo que Cristo ha dicho: Cfr. *Jn.* 14, 26; cfr. 16, 12-15, etc. Y así como el Espíritu no lleva a la plenitud más que las palabras de Cristo, así la Esposa *custos et magistra verbi revelati* (C. Vaticano: DENZINGER, 1793) «es maestra de lo mismo que guarda; se trata en uno y otro caso del depósito revelado» (P. GUÉRARD, t. II, p. 294). La Iglesia sólo puede declarar infaliblemente en el tiempo cuando se refiere a los hechos de la Historia — de donde nuestros hechos dogmáti-

cos —, mas también cuando se refiere al todo único de la Revelación hecha a los Apóstoles; pues solamente en función de ella es asistida por Dios. El testimonio apostólico goza suerte de primacía absoluta sobre todo ejercicio de la autoridad de magisterio. Pero, por otra parte, si el magisterio debe referirse al testimonio apostólico como a su norma, se halla asistido para declararlo a los hombres en el tiempo, frente a las cuestiones que los hombres suscitan en el tiempo...

Nos hallamos aquí en el corazón mismo de esta difícil, pero decisiva, cuestión de las relaciones entre el tiempo y la eternidad. La eternidad de Dios funda ciertamente un actualismo de su palabra en todo el tiempo de la Iglesia; la eternidad de Dios hace que la fe que responde a ella sea la fe en una palabra actual, y no en un esfuerzo para hacerse contemporáneo de una palabra pasada. Pero al propio tiempo puede decirse con toda verdad que el Espíritu Santo «habló» por los profetas, que la Palabra se «hizo» carne, y que «hubo» un tiempo de la Revelación, ya cerrado, al cual debe referirse toda la duración subsiguiente. En esta dialéctica se ventilan las difíciles cuestiones de tiempo, de desarrollo, de relación de la Tradición con la Escritura, de la misa y de los sacramentos con la cruz, etcétera.

Ahora podemos ya precisar «en qué sentido» se da una ampliación de dominio en que se pueda hablar de revelación. No es, y es que no puede ser, una ampliación por aportación de objetos nuevos: las definiciones impuestas a nuestra fe sólo pueden ser nuevas traducciones o aplicación de ideas o de realidades que se hallan en la Tradición apostólica. Existe únicamente una actualización nueva de la palabra de Dios, y por tanto del motivo *dictum a Deo*, que solicita un asentimiento de fe divina. Existe una nueva *testificatio Dei,* no un testimonio objetivamente nuevo, al menos en cuanto a lo esencial.

No hay, a nuestro juicio, dificultad apreciable cuando se trata de condenaciones doctrinales o de aprobación de órdenes religiosas (simples aplicaciones particulares de verdades dogmáticas o morales, de las cuales la Iglesia ha recibido el depósito). Ni tampoco cuando se trata de declarar que tal o cual concilio es ecuménico o que tal personaje es sucesor de Pedro (casos particulares en los que se realiza concretamente una institución). Por lo demás, no es cierto ni necesario que se pueda demostrar en todos los casos racionalmente cómo hay inclusión real, o que la manera con que se cree demostrarlo sea la buena. La manera como el P. Marín-Solá asocia, por ejemplo, la Inmaculada Concepción a la idea de digna Madre de Dios, tras haberse demostrado por otra parte ésta de una manera

bastante arbitraria, nos parece muy controvertible y además participa de la ficción más que de la demostración. Todavía se ve menos claro cómo las canonizaciones, pongo por caso, si implican una infalibilidad de derecho absoluto y, por tanto, una *testificatio Dei,* no constituyen una afirmación «nueva» con relación al depósito revelado. Así, Juan de santo Tomás, después de haber demostrado que, en la definición de revelado formal implícito, el trabajo humano que interviene no es más que una condición de compromiso y de explicación, y no una causa verdadera, se niega a aplicar esta consideración a la canonización de los santos, *Cursus theologicus, in Iam. P.,* disp 2, a. 4, 9-17 : ed. Solesmes, t. I, pp. 359-362. El P. A. GARDEIL formulaba una duda análoga ante el P. Marín-Solá. Confesaba no comprender cómo «los hechos dogmáticos en los que entra un elemento prudencial... constan, a semejanza de los casos particulares, de una mayor universal revelada, y por ende son susceptibles de definición». (*Rev. Sc. phil. téhol.,* XIII, 1924, p. 589.)

Incumbe a la teología ensayar explicaciones y proponer datos precisos. Mucho le queda por hacer aún en un dominio del cual la presente noticia pretendía sobre todo proporcionar un *status quaestionis.*

BIBLIOGRAFÍA

1.º Histórica: J. TURMEL, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican,* París, 1910, p. 102; F. MARÍN-SOLÁ, *L'évolution homogène du dogme catholique,* Friburgo, 1924, t. I, pp. 406 ss.; AD. GITS, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne* (*Bibl. de la R.H.E.,* fasc. 21), Lovaina, 1940.

2.º Manuales y teólogos, además de los citados en el cuerpo del artículo: L. BRUGÈRE, *De Ecclesia Christi Praelectiones novae,* 2.ª ed., París, 1878, pp. 232 ss., 390 ss.; H. DIECKMANN, *De Ecclesia Tractatus historico-dogmatici,* Friburgo de B., 1925, t. II, pp. 159-172; J. BAINVEL, *De Ecclesia Christi,* París, 1925, pp. 135-142; VAN NOORT, *Tractatus de fontibus Revelationis necnon de fide divina,* nn. 196 201; CHR. PESCH, *Nestorius als Irrlehrer. Zur Erläuterung einer wichtigen theologischen Prinzipienfrage,* Paderborn, 1921; A. STOLZ, *De Ecclesia,* Friburgo de Br., 1939, pp. 48 ss.; DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *De auctoritate Ecclesiae in condemnandis haereticis et perversis quibuscumque scriptis,* París, 1702, 1705; A. MUZZARELLI, *Un fait dogmatique décidé par l'Église est-il objet de foi catholique?* Traducción francesa. Aviñón, 1826 y Bruselas, en *Opuscules,* t. II, 1837, pp. 375-408; F. G. MARTÍNEZ, *A propósito de la llamada «fe eclesiástica». ¿Debe ser admitida en teología?,* en *Miscelánea Comillas,* VI, 1946, pp. 9-46; ID., *A propósito de*

la llamada «fe eclesástica», en *Rev. española de Teología,* XI, 1951, pp. 209-254; F. G. GARCÍA, *Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y la evolución del dogma,* Madrid, 1953; C. POZO, *La teoría del Progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca,* Madrid, 1959; A. TEMINO SAIZ, *La fe divina, la fe eclesiástica y la evolución del dogma,* en *Miscelánea Comillas,* 34-35 (1960) pp. 19-50 (fe eclesiástica cuando se trata del revelado virtual o de hechos dogmáticos).

Sobre las canonizaciones, además de las obras ya mencionadas, particularmente: MARÍN-SOLÁ, t. I, pp. 481 ss., y DIECKMANN, véase N. SCHEID, *Unfehlbarkeit des Papstes bei der Heiligsprechung,* en *Zeitsch. f. Kath. Theol.,* XIV, 1890, pp. 599-616; F. J. RIEDA, *Infallibility of the Pope in his decree of Canonization,* en *The Jurist,* VI, 1946, pp. 401-415; E. W. KEMP, *Canonization and Authority in the Western Church,* Londres, 1948; F. SPEDALIERI, *De Ecclesiae infallibilitate in canonizatione Sanctorum Quaestiones selectae,* Roma, 1949 (ver un breve informe, en *Rev. Sc. phil. théol.,* XXXIV, 1950, p. 649).

La credibilidad de las revelaciones privadas*

Los autores modernos casi prescinden del capítulo de las revelaciones privadas, o por lo menos no hablan de ello sino desde un ángulo práctico, para dar las reglas de discernimiento que hay que poner en práctica y la conducta que tendrá que observar el director [1]. Desearía aquí, aun a trueque de dejar abierta una cuestión muy difícil, traer a colación los datos especulativos que sobre este tema nos han legado los antiguos teólogos.

* Aparecido en el *Supplément à la Vie Spirituelle* (1.º de octubre de 1937), p. [29]-[48]. Sólo se han completado las citas documentales.

1. Así el P. A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, c. XX, XXI y XXII; Mons. A. Saudreau, *L'état mystique. Sa nature, ses phases et les faits extraordinaires de la vie spirituelle* (2.ª ed., París, Amat, y Arras, Brunet, 1921), c. XVIII al XXI; asimismo, A. Desguigues, «Les révélations privées», aparecido después de la redacción de esta nota (*Rev. apol.* [febrero 1936], pp. 178-184). Que los autores modernos se interesan poco por las revelaciones privadas, era cierto en 1937. Pero esto ya no ocurre hoy día (1962), tras de una serie de «apariciones» multiplicadas, verdaderas o supuestas, especialmente de la Santísima Virgen. No sólo las autoridades del «Santo Oficio», nos han puesto en guardia seriamente (Mons. Ottaviani, *Osservatore Romano*, del 4 de febrero de 1961: cfr. *Doc. Cath.* [1951], col. 353-366; Mons. Castellano, cfr. *La Croix*, del 29 de noviembre de 1955), sino también varios teólogos han vuelto a tratar en conjunto de la cuestión relativa a las revelaciones privadas. Citemos: Dom P. Basset, en *Vie Spirit. Supplément*, n. 2 (agosto de 1947), pp. 181-189; K. Rahner, «Ueber Visionen und verwandte Erscheinungen», en *Geist u. Leben*, 21 (1948), pp. 179-213; «Les Révélations privées», en *Rev. Ascét. et Myst.*, 25 (1949), pp. 506-514: estudios elaborados de nuevo en *Visionen und Prophezeiungen* (*Quaestiones disputatae*, 4) (Friburgo, 1958); trad. castellana, *Visiones y profecías* (San Sebastián, Dinor, 1956): R. Ernst, *Y a-t-il encore des révélations? (Et. Relig)* (Bruselas, 1958); J. H. Nicolas, «La Foi et les signes», en *Vie Spirituelle. Supplément*, n. 25 (marzo de 1953), pp. 121-164; J. M. Saiz, «Magisterio pontificio y apariciones y revelaciones privadas», en *Miscellanea Comillas*, 34-35 (1960), pp. 275-295. Refirámonos, por fin, a un estudio del que no hicimos mención en nuestro artículo de 1937: E. Michael, «Allgemeine kristische Würdigung der Privatoffenbarungen», en *Zeitsch. f. kath. Theol.* 25 (1901), p. 385 s., así como a una monografía de índole histórica: H. Lais, *Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen* (Friburgo, 1941) ofrece al final una lista de autores modernos que han escrito sobre la cuestión de las revelaciones privadas.

Se entiende comúnmente por revelaciones privadas aquellas revelaciones de las cuales un alma, sea o no cristiana, es objeto de parte de Dios. Y ello a título personal y privado, no a título de iniciador o de doctor en la religión universal, en el seno de la cual Dios opera la salvación de la humanidad. ¿Qué adhesión puede y debe dar a tales revelaciones quien es el beneficiario de ellas? ¿Qué adhesión puede y debe darse a tales revelaciones hechas a otro? He aquí las dos cuestiones de que quisiéramos tratar en este artículo.

I. REVELACIONES PERSONALES

Por lo que atañe a la adhesión que el beneficiario de una revelación privada debe o puede darle, se han dado dos opiniones: según unos (Suárez, Gotti y también Belarmino) una tal revelación, si su origen divino es cierto, reclama una adhesión de fe teologal; seegún otros (D. Soto, Báñez, los «Salmanticenses» y también Cayetano y el cardenal Bona, *De discretione spiritum*, c. XX, n. 1) conviene distinguir: salvo el caso — que parece apenas producirse — en que Dios revelaría individualmente a un alma el misterio mismo de su vida íntima, que constituye el objeto de la revelación común, no puede tratarse de una adhesión de fe teologal. Así, los comentadores más fieles de santo Tomás tienden como por instinto a desconectar decididamente la fe teologal del plan de realidades en que se producen con preferencia las revelaciones privadas. Santo Tomás, a decir verdad, no dirime la cuestión: y es que en realidad no la examina y por eso precisamente las dos opiniones mentadas pretenden inspirarse en él. Afirma, desde luego, que nuestra fe se dirige a la revelación común hecha a los profetas y a los Apósto-

2. *Summ theol.*, 1.ª p., q. 1, a. 8, ad 2; *Innititur fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta.* No es cierto que este texto se refiera exactamente a lo que llamamos hoy «revelaciones privadas»; se refiere tal vez a los textos de los antiguos teólogos, de los cuales el P. J. de Ghellinck reunió un cierto número («Pour l'histoire du mot Revelare», en *Rech. de Sc. rel.*, VI [1916], pp. 149-157), en donde se explicaba por «revelaciones» hechas a tal o cual doctor las aclaraciones dogmáticas o disciplinares adquiridas a lo largo de las edades; pero en realidad, se trataba aquí de gracias de iluminación, o aun de iluminación natural, y no de revelaciones propiamente dichas. Esta acepción de la palabra *revelatio* se mantuvo bastante tiempo: véase, por ejemplo, por lo que atañe a Occam, *Eph. theol. lovan.* [1934], p. 264.

Santo Tomás enuncia también la necesidad de que el objeto de la fe nos sea propuesto por la Iglesia (*Summ. theol.*, IIª IIªᵉ, q. 5, a. 3; *Q. disput. de carit.*, a. 13, ad 6), pero no considera, como ni tampoco la excluye, la posibilidad de que la proposición por parte de la Iglesia se supla, en el caso de revelaciones privadas ciertamente divinas, por la intervención directa de Dios.

les y no, si las hay, a las revelaciones hechas a tal o cual doctor particular [2]; mas no excluye formalmente, en el agraciado, la posibilidad de extender su adhesión de fe a los nuevos objetos que le son propuestos. Incluso llega a hablar de «fe» por la adhesión que su beneficiario puede dar a una revelación directa por Dios [3]. Por otra parte, santo Tomás admite que la necesaria proposición de un objeto mínimum de fe se produce, en la justificación de los justos paganos, por vía de revelación privada; pero, en tal caso, la revelación sólo es «privada» por su modo de aplicación a tal o cual persona, y de ningún modo en sí misma o en cuanto a su contenido. En consecuencia, no se encuentra en santo Tomás nada que pueda estimarse como verdaderamente decisivo; por esto, sólo paulatinamente y por el mismo juego de su antagonismo, se han ido precisando las opiniones

Los primeros comentadores de santo Tomás que nos presentan una doctrina precisa sobre este tema, son Cayetano, Domingo de Soto y Báñez.

En general, Cayetano entiende por revelaciones privadas las que lo son no sólo en cuanto a su modo, pues se conceden de hecho a un individuo en cuanto tal, sino las que lo son por lo que se refiere a su objeto, es decir, aquellas cuyo objeto no es de los que constituyen la fe cristiana *(de multis revelationibus impertinentibus ad fidem christianam)*. La cuestión que plantea a este respecto [4] no es la de saber si se les puede prestar una adhesión de fe teologal, sino la de saber cómo puede haber en ellas palabra de Dios, y por tanto, motivo formal de fe, sin que haya no obstante materia para un acto de fe; responde Cayetano explicando cómo el motivo formal de la fe puede rebasar los límites de esta fe: porque la fe teologal se dirige a «una cierta» palabra de Dios, que pronuncia sobre sí mismo, sobre su propio misterio y sobre las otras realidades, solamente en la relación que tienen con su misterio; mas Dios puede decir y por consiguiente revelar otros objetos ajenos al orden constitutivo de la fe y de la religión cristiana [5]. Así, desde Cayetano, la tradición tomista se ha inclinado a adoptar como criterio de la adhesión que hay que dar a las revelaciones privadas, la pertenencia o la no pertenencia del objeto de estas revelaciones, al orden del misterio de Dios, que constituye el orden mismo de la fe teologal. En Cayetano vemos asimismo subrayado el carácter «práctico», ya netamente marcado por santo Tomás [6], de las revelaciones privadas que se dan

3. Cfr. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi...* (Lovaina, 1945), p. 40, n. 10.
4. *Com. in Summ. theol.* in I^{am} II^{ae}, q. 1, a. 1, nn. II y IX.
5. BÁÑEZ rechaza esta explicación.
6. *Summ. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 174, a. 6, ad 3: *Singulis temporibus non defuerunt*

de hecho en la Iglesia [7]: volveremos sobre ello a propósito de los «Salmanticenses».

Domingo de Soto toca rápidamente la cuestión de las revelaciones privadas, pero en un contexto completamente distinto [8]. Como éste, será también el caso de Belarmino [9]. La cuestión está orientada, en el caso de Soto, hacia el examen de la doctrina luterana, curiosamente reanudada por Ambrosio Catharin, de la certeza de la justificación. A juicio de Soto, lo que decide sobre la adhesión que puede darse a una revelación es el contenido o el objeto. De esta suerte se bosqueja una tradición que puede llamarse «tomista», de la cual los «Salmanticenses» y Juan de Santo Tomás darán la fórmula más precisa y las razones más elaboradas respondiendo a Suárez, cuya posición vamos a ver en seguida.

Juan de Santo Tomás [10] distingue, ante todo, dos maneras por las cuales una revelación puede decirse privada: ya en razón del modo como se produce — de hecho, fuera de la Revelación común propuesta por la Iglesia —; ya en razón de su materia o de su contenido cuando éste es ajeno a la fe común (el objeto de la cual es definido, como lo hace siempre santo Tomás, por *illa quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducimur ad vitam aeternam* [11]. Si el carácter privado de las relaciones se entiende en el primer sentido, entonces no cabe duda, dice Juan de Santo Tomás; y todos están de acuerdo en que la revelación de un misterio sobrenatural, privada únicamente en cuanto a su modo, puede ser objeto

aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem, sicut Augustinus refert...; texto citado por Su Santidad JUAN XXIII en su mensaje de 18 de febrero de 1959, para la clausura del Año Mariano (cfr. *Doct. Cath.* [1959], col. 274-275; trad. castellana, en *Anuario Petrus* [Juan XXIII] 1, 1959 [Barcelona, Vilamala, 1961], p. 126, n. 2); comp. *C. Gent.*, III, 154. Puede parangonarse este texto con aquellos pasajes en que santo Tomás somete a crítica el profetismo joaquimita (entre otros, Iª IIªᵉ, q. 106, a. 4).

7. CAYETANO, *Com. in* IIªᵐ IIªᵉ, q. 174, a. 6, n. III-IV. Cayetano evoca aquí el caso histórico de J. Meneses de Silva (sobre éste, cfr. la noticia del P. ANTOINE DE SÉRENT, en el *Dict. d'Hist. Géogr. ecclés.*, t. II, col. 1152-1156). Cayetano conoció a lo largo de su vida otros casos de visiones o revelaciones que justifican su severidad y su pesimismo en esta materia; tuvo que ocuparse, ora en calidad de vicario general, ora como general, de la situación del convento de San Marcos, en que los hermanos profetizaban y tenían visiones; asimismo, del proceso de Juan Jetzer y de los dominicos de Berna, y en fin, del caso de una hermana, María-Dominica, terciaria de Valladolid, que tenía o pretendía tener visiones y éxtasis. Se explica que no se mostrara muy tierno y fácil con los visionarios. Cfr. in Iªᵐ IIªᵉ, q. 80, a. 2; in IIIªᵐ, q. 27, a. 6.

8. *De natura et gratia* (1547), lib. III, c. xi, *tertium argument.* Comp. Melchor CANO, *De locis theologicis*, lib. XII, c. III.

9. San R. BELARMINO, *Controv. De Justificatione*, lib. III, c. III: simple alusión.

10. *Cursus theol., in* Iªᵐ IIªᵉ, q. 1 de fide, disp. VI (Vivès, t. VII, pp. 113-116).

11. *I Sent.*, L. 33, q. 1, a. 5; *Summ. theol.*, Iª, q. 32, a. 4; IIª IIªᵉ, q. 1, a. 6, ad 1 y a. 8; q. 2, a. 5 y 7; q. 11, a. 2.

de una adhesión de fe divina. La cuestión desemboca en las revelaciones privadas cuanto a su materia misma. Una revelación así, no puede fundar una adhesión de fe teologal, dice Juan de Santo Tomás, porque si el motivo formal de la fe: creer en Dios si habla, se encuentra de alguna manera, no se halla de modo que pueda darse un acto de fe teologal; se halla bajo una razón genérica, la de *credere Deo,* mas no en el estado específico y acabado de un motivo teologal. La fe teologal no tiene solamente por motivo la palabra de Dios, sino por objeto el misterio de Dios; esa fe teologal no se produce donde habría testificación por parte de Dios de un objeto extraño a su propio misterio: la fe es la adhesión que damos a Dios hablando de Dios [12], evidentemente, con todo el juego del *objectum primarium* y del *objectum secundarium.*

Los «Salmanticenses», o mejor Juan de la Anunciación, que es el autor de esta primera parte de su curso, abundan en este sentido y nos proporcionan aclaraciones suplementarias [13].

Juan de la Anunciación da en primer lugar una fórmula definitivamente clara de lo que ya se hallaba en Juan de Santo Tomás, Cayetano y el mismo santo Tomás. Las revelaciones privadas, como Dios las concede en la Iglesia, no afectan a verdades especulativas que no estén ya contenidas en la Revelación común hecha a los Profetas y a los Apóstoles; se refieren a la práctica, entendida en un sentido muy amplio; en ella entrarían no solamente las decisiones que es necesario tomar o las respuestas que hay que dar o aun la conducta que es preciso observar en las fundaciones religiosas, sino las disposiciones del culto y lo que concierne a la actitud de nuestra alma ante Dios [14].

Esta convicción de que las *revelationes quae modo in Ecclesia fiunt* son de finalidad y de carácter práctico y no aportan nuevos

12. Lo cual coincide con la distinción hecha por CAYETANO (*in* I^am^ II^ae^, q. 1, a. 1, n. IX) entre el objeto formal de la fe y la fe misma; no basta creer en Dios o esperar en sus socorros para que haya fe teologal o esperanza teologal; la fe teologal es creer en Dios hablando de Dios, la esperanza teologal es esperar de Dios nada menos que Dios mismo; la idea de esta correspondencia del *quo* y del *quod* en las virtudes *teologales* se halla en cada página de los magníficos tratados que les consagra santo Tomás. Y cierto, otras relidades que no son Dios mismo entran en el objeto de la fe, en razón de su relación con el «primum credibile»; pero en tanto que estamos seguros que tal es el caso de lo que se nos propone en la Revelación común y en la Escritura, en cambio la relación de una revelación privada con el misterio de Dios carece para nosotros de la garantía que sería necesaria para emitir un acto de fe divina.

13. *Coll. Salm. Cursus theol.*, tract. XVII *(De fide)*, disp. 1, dub. IV, par. 1 y 2 (ed. Palmé, t. XI, pp. 48-54).

14. *Loc. cit.*, nn. 107 y 113. No sería difícil verificar en los hechos este carácter *práctico* de las revelaciones privadas; puede recurrirse por ejemplo, a la lista, muy sujestiva por cierto, que da Mons. SAUDREAU, *op. cit.*, § 227 s. (pp. 216 s.).

objetos a la fe, es característica de los tomistas. Para ellos, la revelación del misterio de Dios está ya cerrada; Dios interviene, claro está, en la vida de las almas, mas esto, únicamente para dirigir su acción personal o social, o para hacerlas penetrar en su misterio de la manera que conviene a la vida de la caridad, que es propiamente amistad. Sin embargo, como santo Tomás lo afirma ya formalmente, las iluminaciones propiamente contemplativas de los dones se hacen con respecto a los objetos de la fe ya dados y conocidos [15]. Además y por la misma razón, Juan de la Anunciación no tiene reparo en admitir dos cosas: por una parte, que las revelaciones del Antiguo Testamento que no se refieren al misterio de Dios, objeto de la fe teologal, sino a la dirección del obrar de los «Profetas», era del mismo género y exigía de ellos la misma adhesión que las revelaciones privadas actuales [16]; por otra parte, que se puede concebir una revelación privada que se referiría al misterio mismo de Dios, y por consiguiente, daría lugar a un acto de fe teologal [17].

En el mismo orden práctico, conviene puntualizar el valor, y por decirlo así, la competencia de las revelaciones privadas. Cayetano insiste en ello con especial interés [18]. Si se trata de actos propiamente «públicos», en que se ejerce una función de orden público y social, no se les puede regular por visiones o revelaciones privadas, a menos que el inspirado funde la autoridad, proporcionando el signo de una especial intervención divina: milagro o testimonio de la Escritura. Por eso, en el perpetuo e inevitable conflicto del «espíritu» y de la «misión», la «misión» debe pedir al «espíritu» las pruebas que le acrediten públicamente: caso de santa Juana de Arco, de santa Catalina de Sena... Si se trata de la «conducta personal» de nuestra alma, y con mayor razón, de la conducta de otro [19], toda revelación o iluminación privada está sometida al criterio de conformidad con la práctica general de la Iglesia, sea de la Iglesia universal, sea de una Iglesia local: lo que implica con mayor razón la conformidad con la regla natural del bien y del mal.

Juan de la Anunciación nos brinda aún otra aclaración relativa a la naturaleza positiva de la adhesión, de la que son objeto estas revelaciones. Ya Juan de Santo Tomás (p. 115) había anticipado que

15. Cfr. *De Veritate*, q. 28, a. 4, ad 8; *Summ. theol.*, Iª IIªᵉ, q. 68, a. 8; IIª IIªᵉ, q. 4, a. 8, c. y 3; q. 9, a. 1, 3; q. 19, a. 7 *(Initium sapientiae secundum ejus essentiam sunt prima principia, quae sunt articuli fidei)*; q. 52, a. 2, etc. Cfr. también Juan de la Anunciación, n. 106.

16. *Op. cit.*, n. 109.

17. *Op. cit.*, n. 115.

18. In IIªᵐ IIªᵉ, q. 174, a. 6, n. V; cfr. asimismo Poulain, *op. cit.*, c. XXIII, n. 37.

19. Además de Cayetano, cfr. también el texto muy claro y diáfano de Benedicto XIV, *De Serv. Dei beat. et Beat. canon.*, lib. III, c. liii, n. 13.

la adhesión prestada a estas revelaciones privadas (privadas *ex parte materiae*) era debida a un carisma profético o a una iluminación sobrenatural actual. Juan de la Anunciación precisa más: propone atribuir a la fe carismática la adhesión sobrenatural y absoluta que el vidente da, en los casos mayores, a las revelaciones habidas. No tenemos, sobre la naturaleza de esta fe carismática, otro dato que la efímera mención que de ella hace san Pablo (*I Cor.* 12, 9 y 13, 2), cuando alude a la fe en los milagros de que habla nuestro Señor (*Mt.* 17, 10). Es tal vez de una exégesis discutible atribuir así a una potencia sobrenatural, cuya naturaleza es mal conocida, este efecto particular; pero, en realidad, nada se opone a ello que sea decisivo. En toda hipótesis, parece que hay que retener la idea de referir al orden carismático — al menos en los casos mayores — la adhesión del visionario a la revelación que se le hace. Así se explicaría esa certidumbre absoluta que se da juntamente con la misma revelación y esa especie de coacción que hace que no se pueda reservar su asentimiento: el vidente es aquí un instrumento, ya que la libertad que le queda de rehusar a lo que ve no se ejerce propiamente en el orden del asentimiento intelectual, sino en el orden del ejercicio: posibilidad de negarse a escuchar a Dios, o, habiéndole oído y no pudiendo dudar del hecho de su palabra, de negarse a transmitir o a hablar (Jonás). No se olvide además que los carismas afectan al orden de la acción (o del conocimiento como acción).

Así tendríamos, para el agraciado por una revelación privada, las posibilidades de adhesión siguientes:

En el caso de revelaciones privadas sólo en cuanto al modo, pero tocantes al misterio mismo sobrenatural de Dios, fe teologal. (Este es uno de los casos considerados por santo Tomás para la salvación de los buenos paganos.)

Para las revelaciones privadas en cuanto a su materia misma — revelaciones que están de hecho contenidas en el dominio práctico, en el sentido más amplio de esta palabra —, cabe distinguir: en los casos menos importantes, adhesión humana en que la libertad interviene no solamente en el orden del ejercicio (negación de escuchar o, habiendo visto u oído, de hablar), sino también en el orden de la adhesión misma (se decide libremente a admitir o no admitir, se juzga por sí mismo y libremente del origen divino del mensaje). En los casos mayores, la adhesión se opera por Dios al mismo tiempo que la revelación, por un don sobrenatural infuso, que no se puede obtener por las propias fuerzas y que, no obstante, no es del orden de la gracia santificante, sino del orden carismático.

Suárez presenta sobre este punto una doctrina diferente: según él, las revelaciones «privadas aun en cuanto a su contenido», sobre

cualquier materia a que se refieran, desde el momento que ofrecen la certeza de su origen divino, pueden ser objeto de una adhesión de fe teologal [20]. Su argumentación es simple: el motivo único de la fe es la autoridad de la Verdad primera; la presencia de esta autoridad, que ella atestigua de esto o aquello, por medio de la Iglesia o al margen de ella, a título privado o público, basta, mientras sea cierta, para engendrar un asentimiento de fe teologal [21]. Entre una revelación privada ciertamente divina y la revelación pública propuesta por la Iglesia, no hay sino diferencias accidentales que afectan a las circunstancias; se podrá, por comodidad, hablar de fe «católica» refiriéndose a la revelación pública, y de la fe «teologal» refiriéndose sin restricción a todo lo que puede ser Palabra de Dios, pero a condición de notar muy bien que estas dos clases de «fe» no son sino un solo y mismo *habitus* [22].

Por vía de consecuencia, Suárez admitía que una revelación privada de origen divino, que había hecho, de parte de su beneficiario, el objeto de una adhesión de «fe teologal» podría, si llegaba a ser aprobada y propuesta por la Iglesia, imponerse a la adhesión de todos y devenir así el objeto de un acto de «fe católica» [23].

Es claro que entre Suárez [24] y los otros comentaristas de santo Tomás, que hemos visto ya, media una notable diferencia en la manera de considerar la fe. Santo Tomás insistía ya en la correspondencia rigurosa que existe entre el objeto material (el contenido) o

20. SUÁREZ, *De fide*, disp. iii, sect. X (*Opera omnia*, ed. Vivès, t. XII, pp. 90-94).

21. *Fundamentum hujus sententiae, scilicet primam veritatem et auctoritatem ejus esse unicum motivum credendi per fidem; haec autem auctoritas Dei ejusdem rationis est, et aequalis, sive de una, sive de alia re loquatur; et sive per Ecclesiam, sive per quemcumque alium; et sive privatim, sive publice*... (n. 2, p. 90); *Et idem est de alia differentia, quod materia revelata pertineat ad religionem, vel non pertineat; nam hoc etiam ad credibilitatem est accidentarium, eo vel maxime quod quaelibet veritas, eo ipso quod a Deo revelatur, potest esse materia religionis*... (n. 4, p. 91).

22. En esta distinción entre «fe católica» y «fe teologal», SUÁREZ (*De fide*, disp. iii, sect. X, n. 3, t. XII, p. 90; disp. vi, sect. III, n. 6, p. 172) sigue el uso antiguo del vocablo «fe católica»: y remite a Pedro LOMBARDO (*III Sent.*, d. xxiii, c. 6, ed. Quar., II, p. 658: *et unum idemque est quod creditur a cunctis fidelibus: unde fides catholica dicitur, id est universalis*): aquí, la «fe católica», es la fe divina común a todos, la misma fe divina bajo el nombre de «fe teologal», pudiéndose extender a otros objetos. El desarrollo de la doctrina del magisterio de la Iglesia ha hecho sufrir a esta distinción un cierto desplazamiento: se entiende comúnmente hoy por «fe católica» la que debe prestarse a los dogmas *definidos* por el magisterio solemne, y por «fe divina» la adhesión igualmente teologal que se da a las doctrinas propuestas solamente por el magisterio ordinario. Monseñor SAUDREAU (*op. cit.*, § 220, ed. cit., p. 209 y n.) se adhiere a esta opinión de Suárez que califica, un poco a la ligera sin duda, de «común».

23. *Generalis autem regula est, requiri approbationem Ecclesiae, ut alii credere teneantur*..., *et tunc jam fides illa incipiet esse catholica* (*loc. cit.*, n. 7, p. 93).

24. A Suárez hay que añadir el cardenal GOTTI, O. P., *Theol. scholastico-dogmatica*, in II^{am} II^{ae}, tract. IX, q. 1, dub. III (Venecia, 1750, t. II, pp. 416-417).

el objeto formal *quod* y el objeto formal *quo*, es decir, el motivo de la fe, y en el carácter absolutamente teologal del uno y del otro. Los tomistas anteriores a Suárez asentaban toda su argumentación en este carácter absolutamente teologal de la fe, incluso del lado de su objeto *quod;* y cuando, en virtud de la unidad especialísima del *habitus* de fe, se negaban a admitir una fe teologal que hubiera rebasado en extensión la fe católica, esto significaba para ellos que no podía haber, frente a una revelación privada manifiestamente divina, una adhesión de fe teologal, si esta revelación, que se refería al misterio íntimo de Dios, tenía el mismo objeto *quod* que la revelación común.

Cuando Suárez, con signo inverso, parte de la unidad del *habitus* de fe para asimilar en naturaleza, bajo sus condiciones diversas, la fe católica y la adhesión dada a las revelaciones privadas, entiende que la unidad específica y la naturaleza de la fe están respaldadas únicamente por la identidad sustancial del motivo formal *quo:* Dios ha dicho. La atención, aquí, no la solicita el contenido teologal y la naturaleza contemplativa de la fe — nuevo aspecto sobrenaturalmente abierto en nosotros sobre el misterio de Dios — ; la atención se dirige solamente, en el misterio de la fe, al punto de vista del motivo : ¿por cuál autoridad? Lo esencial de la fe (y, por tanto, de la religión) no es una mirada hacia Dios, autorizada por Dios mismo, sino toda respuesta obediente a la autoridad de Dios [25].

A partir de este momento, podemos preguntarnos si para Suárez las revelaciones privadas no podrían facilitar a la teología principios ciertos : en tanto que para Santo Tomás, la doctrina de las «autoridades» aprobadas por la Iglesia, y las revelaciones privadas, cuya autoridad es semejante a ellas, no pueden proporcionar a la teología sino datos «probables» [26]. Lo cual no deja de plantear una seria

25. *Eo ipso quod a Deo revelatur potest esse materia religionis...* (n. 4, p. 91); *Quia assensus causatus ex illa revelatione est ex eodem objecto formali motivo, et ex eadem obligatione captivandi intellectum in obsequium Dei...* (n. 5, p. 92).

26. *Summ. theol.*, Iª, q. 1, a. 8, ad 2. Nadie extrañará en demasía ver que, efectivamente, ciertos teólogos han recurrido a las revelaciones privadas para establecer tal o cual tesis de teología; así, por ejemplo, LESSIUS se vale de semejantes revelaciones en favor de su doctrina rigorista sobre el Purgatorio: *De perfectionibus divinis,* l. XIII, c. xviii, n. 91 (y cfr. B. BARTMANN, *Das Fegfeuer* [1929], p. xiii. Cuando vemos que unánimemente y como por instinto, los teólogos de la Compañía de Jesús atribuyen el don de la fe teologal a las revelaciones privadas, uno se siente tentado de sospechar que hay aquí latente una cuestión de espíritu, de formación o de inspiración específica, y se le ocurre pensar en aquello que se cuenta de san Ignacio cuando decía que si las Escrituras vinieran a desaparecer, estaría aún pronto a morir por la fe a causa de lo que el Señor le había dado a conocer en Manresa. Testimonio realmente magnífico de la vida de un santo, pero cuya sustancia si se erige en teoría teológica, puede fácilmente inducir a las conclusiones nocivas de una teología experimentalista. Cuando DE LUGO (*De fide,* disp. 1, sect. 4, n. 39) y el padre PINARD (*Rech. Sc. rel.* [1911], p. 452) rechazan de plano, en nombre de la experiencia,

dificultad en cuanto al método de lo que se ha dado en llamar la «teología mística» : si ésta es verdaderamente una parte de la teología simplemente — y no se podría dudar de ello sin dudar, al propio tiempo, que la vida mística no es una actividad perfecta, sino normal de la gracia santificante —, no puede tener por principios verdaderamente propios y ciertos — como no puede tenerlos tampoco la teología simplemente —, los datos de la experiencia religiosa «particular». (La experiencia y la vida cristiana en su conjunto siguen siendo, por lo demás, un lugar teológico perfectamente auténtico y de los más fecundos.)

Por lo que se refiere a Melchor Cano, niega decididamente que las revelaciones privadas puedan suministrar principios a la teología, pero no trata de la cuestión de saber qué clase de adhesión podría prestarles el que es objeto de tales revelaciones [27].

Lo sorprendente es que Suárez cree refutar a los comentaristas tomistas, al demostrar que el hecho de ser o no ser presentados por la Iglesia, constituye, para la revelación y para la fe, una circunstancia accidental que no cambia su sustancia. Parece creer que la opinión contraria a la suya (la que hemos expuesto anteriormente) niega a las revelaciones privadas una adhesión de fe teologal «por este motivo» : que les faltaría la proposición hecha por la Iglesia, condición de nuestra fe. Hemos visto que no es éste el fundamento de esta opinión : no sólo Juan de Santo Tomás y Juan de la Anunciación, que son posteriores a Suárez, no aducen en modo alguno esta razón, sino que ni Cayetano ni Domingo de Soto, a quienes Suárez toma expresamente por su parte, se basan en esta cuestión sobre la ausencia de proposición por la Iglesia, en el caso de las revelaciones privadas [28].

No obstante, hay otro tomista, que Suárez cita. Y es de éste de quien, sin duda ninguna, el teólogo jesuita toma la argumentación

la doctrina de la fe teologal especificada por un motivo formal esencialmente sobrenatural; cuando VÁZQUEZ (*In I^am P. Summ. Theol. S. Thomae,* q. 1, annot. circa a. I, *at dicet aliquis;* disput. iv, c. 8, par. *Immerito*) recurre también a la experiencia para sostener (puesto que el teólogo que ha perdido la fe pone los mismos actos de razonamiento después y antes de perderla) que la teología no se apoya necesariamente en la fe sobrenatural, creemos que tales posiciones no están ciertamente desconectadas de los principios apuntados antes de ahora.

27. Véase A. LANG, *Die Loci theologici des Melchior Cano u. die Methode des dogmatischen Beweises* (Munich, 1925), p. 81, n. 1.

28. En II^a II^ae, q. 1, a. 1, n. ii y ix, no habla Cayetano de proposición por parte de la Iglesia; en II^a II^ae, q. 5, a. 3, sí habla, pero ya no se trata más de revelaciones privadas. En cuanto a Soto, exactamente como Cano, alega muy claramente el principio de la correspondencia, en la fe teologal, entre el motivo *quo* y el objeto *quod* que son, uno y otro, Dios en su misterio sobrenatural.

torcida en el sentido del motivo *quo:* ese tomista es Báñez [29]. Efectivamente, el dominico introduce en la trama de su prueba, dirigida contra la idea de una adhesión de fe teologal, la consideración de la proposición hecha por la Iglesia: *Secunda conclusio. Alia revelata particularibus personis etiamsi supernaturalia sint, ut verbi gratia si alicui revelaretur quod ex merito Christi angeli consecuti sunt gloriam, non pertinent ad assensum fidei theologicae. Probatur: quia fides propterea dicitur catholica, quia assentit iis quae nota sunt Ecclesiae et ab ea proponuntur; sed hujusmodi revelata non sunt nota Ecclesiae, neque ab ea proponuntur, ergo non pertinent ad assensum fidei catholicae* (col. 17). Cuando uno piensa lo que fueron, a partir de 1597, las polémicas entre Báñez y Suárez, al comparar el texto de los dos teólogos, no es dudoso que un accidente de argumentación en el primero haya llevado consigo una desviación en éste en cuanto a la refutación, y en el segundo, en la solución del problema.

Antes de pasar a la segunda cuestión que queremos examinar, notemos que este problema de las revelaciones privadas es un problema moderno. Los teólogos antiguos o medievales parecen no haber prestado atención. En cambio, aparece con cierto relieve en los teólogos modernos. ¿Por qué? Parece que pueden reconocerse, en el desarrollo de los problemas teológicos, los motivos siguientes:

1. La atención dada después del siglo XIV y bajo el influjo de la teología nominalista, a los problemas de la dogmática fundamental: regla de fe, fuentes de la teología, magisterio, etc. [30].

2. La necesidad en que se encontraban los teólogos del siglo XV, de elaborar reglas teológicas para el discernimiento y la justificación de las revelaciones privadas. Al finalizar el medioevo, se ven multiplicarse visiones y profecías. Así, mientras Dionisio el Cartujano se deleitaba en tomarlas en consideración, Gerson se inquietaba y daba reglas de discernimiento, y san Bernardino de Sena († 1444) escribía: *Vaticiniis usque ad nauseam repleti sumus!* [31]. La cuestión fue particularmente comprometida en el concilio de Basilea por

29. BÁÑEZ, *Comm. in II^am II^ae*, q. 1, a. 1, *Dubitatur tertio* (ed. Venecia, 1602, col. 17 y 18).

30. Véase P. DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début de XV^e* (París, 1954).

31. Véase C. A. KNELLER, «Zu den Kontroversen über dem hl. Ignatius v. Loyola. II. Quellen der Exerzitien?», en *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 49 (1925), pp. 161-185; P. BOLAND, *The concept of Discretio spirituum in John Gerson's «De Probatione spirituum» and «De distinctione verarum visionum a falsis»* (Washington, 1959).

los debates relativos a la canonización de los santos, en que el caso reciente de la canonización de santa Brígida († 1373) fue sometido a discusión: en esta ocasión el cardenal dominico Juan de Torquemada, entonces maestro del Sacro Palacio, elaboró y formuló los principios de discreción de espíritus, que han seguido después comúnmente los teólogos [32]; asimismo en esta oportunidad, en medio de gran número de escritos suscitados por esta cuestión, el canciller Juan Gerson escribió su opúsculo *De probatione spirituum*.

3. Otro motivo es la continuidad y la amplitud del movimiento espiritual cuya importancia han hecho percibir mejor los estudios más recientes, sobre todo en lo que atañe a la formación, en Occidente, de un estado de conciencia donde podían germinar las ideas de «Renacimiento» y de «Reforma»: notar la alusión muy significativa de Cayetano al P. Juan Meneses de Silva. Las visiones de María de Agreda suscitaron también una larga controversia en la cual Eugenio Amort († 1755) debía aún pronunciarse de modo muy rígido.

4. En fin, la tesis luterana de la certeza de la justificación dada en la certeza de la fe: tesis que llevó a los apologetas católicos hacia una elaboración de ciertas nociones en que figura la de la revelación privada, según atestiguan, con los debates del concilio de Trento, los textos antes mencionados de Soto y Belarmino.

II. REVELACIONES DE OTRO

La cuestión de la adhesión que podemos prestar a las revelaciones privadas hechas a otro, es más fácil de solventar. Si se exceptúa, en efecto, la opinión aislada de Suárez, consecuente con la tesis sostenida por él en la cuestión precedente, según la cual una revelación privada podría imponerse, después de su aprobación por la Iglesia, a la fe universal de los cristianos, los teólogos ofrecen aquí una doctrina común; y la Iglesia, por lo demás, nos da en este punto una enseñanza oficial muy clara: deja libre una vez más la discusión sobre la cuestión especulativa, pero se pronuncia (y asume sus responsabilidades) cuando se trata de la práctica y de la conducta de las almas.

Antes de su aprobación por la Iglesia, las revelaciones privadas

32. Fue el *Prologus* lo que se imprimió a la cabeza de las ediciones de las revelaciones de la santa: por ejemplo, de la edición de Colonia, 1628. Muchos autores espirituales se refieren a él; Benedicto XIV lo cita como autoridad clásica en la materia (*De serv. Dei beat, et canon.*, lib. III, c. liii, nn. 4, 9, 15, etc.).

que pueden llegar a nuestro conocimiento se nos presentan a nuestra prudencia, a nuestro sentido crítico y a la libertad que tenemos — dentro de los límites y según las leyes de la formación de una opinión prudente —, de dar o rehusar nuestra adhesión. No hay aquí, efectivamente, ningún otro motivo por el cual tengamos que dar nuestra adhesión, que el valor intrínseco y los fenómenos experimentados por el visionario, y el testimonio presentado por él. Por consiguiente, nuestro asentimiento se reduce, en último análisis, a las evidencias de nuestra crítica.

La misma necesidad, reconocida con certero instinto por los santos, de someter tales comunicaciones divinas al juicio de un director (y santa Teresa prefería que este director fuese un teólogo), atestigua que aquí el criterio no es el sentimiento o la evidencia sentida, sino la regla de la doctrina o de la prudencia (sobrenatural) común aplicada por vía crítica. E indudablemente, no es un hecho accidental si la dirección espiritual se desarrolla, en los tiempos modernos, paralelamente a la atención que prestamos a las comunicaciones con el más allá.

Mas la aprobación dada por la Iglesia a ciertas revelaciones privadas ¿no cambia la naturaleza de este asentimiento? Esto depende, diremos nosotros, de la naturaleza de esta aprobación: si es una simple permisión de hacer públicas estas revelaciones, un simple *nihil obstat* no cambia sustancialmente nada la cualidad de nuestra adhesión: añade solamente un motivo más en pro de un examen serio y favorable de los testimonios propuestos. Si representa verdaderamente, de parte de la Iglesia, un compromiso, una afirmación positiva, entonces ciertamente parece introducirse un título nuevo en la motivación de nuestro asentimiento.

Ahora bien, ambos casos existen de hecho: con bastante frecuencia la Iglesia autoriza, bien explícitamente, bien implícitamente (por la canonización solemne del vidente, por ejemplo), la publicación de las revelaciones privadas. Muy raramente, pero de modo efectivo, parece pronunciarse en la cuestión de hecho y de autenticidad de una revelación dada.

Lo más corriente es que se trate de una aprobación en sentido lato: licencia global de publicar relatos de revelaciones en que no se ha hallado nada que sea, o formalmente reprensible o netamente inoportuno. Que tal sea el sentido de la «aprobación» ordinariamente dada por la Iglesia, no lo sabemos únicamente por los teólogos [33], sino por las declaraciones más autorizadas del mismo

33. BÁÑEZ, *op. cit.*, Ult. concl.: Juan de la Anunciación, *loc. cit.*, n. 115, p. 54: *Ex dictis infertur, omnes qui privatas revelationes aliis communicatas et ab Ecclesia appro-*

magisterio. Benedicto XIV, cuya autoridad en estas materias sobrepuja a la de un teólogo privado, nos lo advierte expresamente cuando dice: *Sciendum est approbationem istam nihil aliud esse quam permissionem ut edantur ad fidelium institutionem et utilitatem post maturum examen: siquidem hisce revelationibus taliter approbatis licet non debeatur nec possit ad hiberi assensus fideli catholicae, debetur tamen assensus fideli humanae juxta prudentiae regulas, juxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles...* [34]. La jurisprudencia establecida en la Iglesia es también de una perfecta claridad: *Quamvis memorata apparitio a Sede Apostolica approbata non sit, attamen nec fuit ab eadem reprobata vel damnata, sed potius permissa tamquam pie credenda, fide tamen humana, juxta piam, uti perhibent, traditionem etiam idoneis testimoniis ac monumentis confirmatam...* Este texto, de una respuesta dada el 6 de febrero de 1875 por la Congregación de Ritos al arzobispo de Santiago de Chile [35], representa la fórmula adoptada por Roma una vez por todas; pues esta fórmula es la que se menciona en la respuesta hecha el 12 de mayo de 1877 por la Congregación de Ritos a tres obispos que preguntaban si la Santa Sede había aprobado las apariciones de Lourdes y de La Salette [36]. En fin, cuando querrá darnos normas generales en materia de culto, reliquias y tradiciones piadosas, Pío X se limitará a citar estas mismas decisiones comentándolas someramente [37].

Es muy cierto que una tal aprobación de la Iglesia, por negativa que sea, da mayor peso a los otros motivos objetivos que podamos

batas audiunt assentiri illis dumtaxat per fidem humanam, nec ad aliam teneri, quia non praestant illis assensum nisi innixi testimonio illarum personarum quae illas a Deo accepisse testantur, quod fallibile est. Quanta autem sit obligatio adhibendi illis hanc fidem, pendent ex multis circumstantiis quibus non potest facie certa mensura praefigi. Nam cum Ecclesia solum approbet hujusmodi revelationes ut nihil erroris continentes, qualiter approbavit doctrinam D. Thomae et aliorum Patrum, nequit ex hoc solo principio deduci quanta eis fides debeatur. Cfr., finalmente, POULAIN, *op. cit.*, c. XXI, al principio.

34. *Op. cit.*, lib. II, c. XXXII, n. 11; comp. lib. III, c. LIII, n. 14.

35. *Decreta authentica Congr. S. Rituum*, t. III (Roma, 1900) n. 3336, p. 48.

36. *Ibid.*, n. 3419, p. 79. *Ejusmodi apparitiones seu revelationes neque approbatas neque damnatas ab Apostolica Sede fuisse, sed tantum permissas tamquam pie credendas fide solum humana juxta traditiones quam ferunt, idoneis etiam testimoniis ac monumentis confirmatam.*

37. Encíclica *Pascendi*, 6.ª de las moniciones prácticas con que termina la encíclica: *Acta S. Sedis*, 40 (1907), p. 649; *Actes de Pie X*, ed. Bonne Presse, t. III, p. 174; traducción castellana, en *Colección de encíclicas y documentos pontificios* (Madrid, Acción Católica Española, 1962), t. I, p. 974. Notamos, en el comentario, esta declaración bien clara: «no permite (la Iglesia) que tales tradiciones se refieran por escrito, sino con gran cautela y hecha la declaración previa ordenada por Urbano VIII, y aunque esto se haga como se debe, la Iglesia no asegura, con todo, la verdad del hecho; se limita a no prohibir creer al presente, salvo que falten humanos argumentos de credibilidad...».

tener para aceptar una revelación privada. La aprobación de la Iglesia, basada en un examen teológico serio, representa, cuando menos para nosotros, el consejo de una autoridad, a que debe responder nuestra «docilidad», virtud que exige la verdadera prudencia. Mas esta aprobación, como quiera que es de conjunto y negativa, al no garantizar la verdad de las revelaciones, sino únicamente la inocuidad de su publicación, no cambia sustancialmente la naturaleza de la adhesión que podemos prestar nosotros y que sigue siendo una adhesión humana, prudente según las leyes de la prudencia cristiana [38].

Puede preguntarse, no obstante, si la Iglesia, en ciertos casos, no se ha pronunciado y ha dado una garantía y una aprobación positivas acerca de la sustancia misma, el hecho y el contenido de una revelación privada. Tal parece ser el caso de las revelaciones hechas a santa Margarita María [39] y de las apariciones de Lourdes [40]. Aquí nuestra adhesión ya no es motivada, según parece, únicamente por la credibilidad propia del mensaje y del vidente, ni siquiera con la supervaloración que le da la aprobación (el *nihil obstat*) de la Iglesia. Un elemento nuevo y especial se junta por el hecho de una intervención positiva de la autoridad competente: ésta presenta un título nuevo y propio a nuestro asentimiento, exige de nuestra parte un cierto acto cuya naturaleza es necesario precisar.

Los documentos oficiales no nos dicen aquí nada en concreto [41].

38. Con el texto de Juan de la Anunciación, citado *supra*, cfr. BENEDICTO XIV, *loc. cit. supra*, nn. 12 y 15.

39. En el caso de santa Margarita María, aunque la doctrina del Sagrado Corazón sea independiente en cuanto a su contenido, de las apariciones de Paray, parece claro que la Iglesia se ha pronunciado sobre el hecho: véase en particular el Breve de beatificación de santa Margarita María, el decreto de la Congregación de Ritos, de 22 de abril de 1875, la encíclica *Annum Sacrum*, de León XIII, sobre la consagración del género humano al Sagrado Corazón (25 mayo 1899), y en fin, la encíclica *Miserentissimus Redemptor* de Pío XI (8 mayo 1928).

40. Por lo que hace a las apariciones de Lourdes, no hace falta recurrir al hecho de la institución de una fiesta extendida a toda la Iglesia (13 noviembre 1907); el decreto de la Congregación de Ritos sobre la heroicidad de las virtudes de Bernadette (11 noviembre 1923) es del todo afirmativo (cfr. *Acta Ap. Sedis* [1923], pp. 593-594).

Está universalmente admitido que la existencia de una fiesta litúrgica que celebra un «hecho», real o supuesto, tal como, por ejemplo, la Presentación de María en el Templo, no basta, por sí sola, para garantizar, por la autoridad de la Iglesia, la verdad histórica del acontecimiento: cfr. Cl. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la Foi et le progrès dogmatique du mystère marial* (Roma, 1954), pp. 300-301.

41 Las proposiciones del *Syllabus* (DENZ., 1722) y del decreto *Lamentabili* (DENZ., 2008) son muy generales. El texto citado muchas veces de Clemente XI (DENZ., 1350), se refiere a los hechos dogmáticos propiamente dichos. En fin, en la Carta de Pío IX al arzobispo de Munich, se habla o bien de la enseñanza propiamente dogmática del magisterio ordinario (DENZ., 1683), o de un «se sometan» bastante vago (DENZ., 1684; comp. *Código de Derecho canónico*, can. 1325: «observar»).

El P. Choupin habla del «respeto y obediencia, no solamente de un silencio respetuoso, sino del asentimiento interior del espíritu» [42]. Parece que, siguiendo las categorías morales tan flexibles y al mismo tiempo tan finamente distinguidas por santo Tomás [43], puede calificarse la adhesión requerida aquí como de un acto de fe humana imperada por la obediencia, que cae bajo la influencia de las virtudes de piedad y de «observancia». Acto de fe, puesto que se trata de un acto de la inteligencia que se adhiere a una verdad inevidente, basada sobre testimonio; pero fe humana también, por las razones aducidas más arriba. Esta adhesión de fe humana se da aquí no como conclusión de un estudio crítico de credibilidad, sino por este motivo propio que es la obediencia debida a la autoridad eclesiástica en los límites de su competencia. Éste es, en efecto, el motivo de la obediencia, bajo la inspiración de la virtud de la «observancia», que tiende a tributar a las personas constituidas en un cargo y en dignidad el homenaje que les es debido. Mas como la autoridad eclesiástica no es para un fiel una pura dignidad exterior, ni una mera autoridad de «gobierno» (que es lo que considera exclusivamente la «observancia»), sino una autoridad propiamente paternal y familiar — porque la Iglesia no nos «gobierna» únicamente, sino que nos engendra en Cristo —, es finalmente bajo la influencia de la piedad filial por la que nos adherimos, merced a una fe humana imperada por la obediencia, a cuanto la Iglesia nos dice de formal y positivo en algunos casos muy raros de revelaciones privadas.

42. L. Choupin, s. j., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège* (París, 1907), p. 27.

43. Particularmente *Summ. theol.*, IIª IIªª, q. 101, 102 y 104.

Iglesia y Estado*

No es nuestro designio en la presente noticia, proponer un «historial» de las relaciones entre el poder temporal y la Iglesia; nos ceñiremos sencillamente a las afirmaciones de principio y a las teorías concernientes a estas relaciones. Ni siquiera pretendemos hacer, propiamente hablando, la historia, sino sólo en cuanto ésta coincide *grosso modo* con el orden de las principales teorías.

Dividimos el tema en tres partes: I. Las afirmaciones de principio, anteriormente a las teorías, las cuales comienzan con la disputa de las investiduras. II. Las teorías llamadas del poder directo, indirecto, directivo. III. Apreciación y conclusión.

I. LAS AFIRMACIONES DE PRINCIPIO ANTERIORES A LAS TEORÍAS

El cristianismo apostólico y el del tiempo de las persecuciones no conoció, con respecto al Estado, sino una actitud de indiferencia y a la vez de obediencia, dejando intactos los derechos soberanos de Dios (cfr. *Mt.* 22, 21 y paral.; *Act.* 5, 29; *Rom.* 13, 1-7; *I Pe.* 2, 13-17; *I Tim.* 2, 2; CLEMENTE ROM. C. LX, ss.). El mundo en el cual nació y debió desarrollarse el cristianismo sólo conocía una unión estrecha de lo religioso con lo político: bien se tratara de la nomocracia o hierocracia judía (Josefo fue quien creó el vocablo «teocracia»), bien del Estado y de las ciudades paganas. Al declarar que hay cosas de Dios y cosas del César, y tal vez más aún, al afirmar que la relación con Dios es una realidad espiritual y que las cosas exteriores de este mundo son de suyo indiferentes, el Señor fundaba la distinción de los órdenes y operaba una de las más

* Noticia aparecida en la enciclopedia *Catholicisme* (París, Letouzey), t. III (1952), col. 1430-1441. La reproducimos sin cambiar ni añadir nada.

grandes revoluciones de la historia (cfr. G. RENARD, *L'Église et la souveraineté,* en *Vie intellectuelle,* 10 enero 1932, pp. 8-30, H.-M. FÉRET, *Les réalisations communautaires historiques du christianisme et nos devoirs présents,* en *Au service de tous,* abril 1947, páginas 13-41 ; O. CULLMANN, *Le christianisme primitif et la civilisation,* en *Verbum Caro,* v, 1951, pp. 57-68). Al mismo tiempo, Jesús había ordenado la obediencia a los poderes establecidos y Él mismo había dado ejemplo de ello. Ésta es la razón porque vemos a los cristianos de antes de Constantino obedecer puntualmente al poder establecido, rogar por los gobernantes, sean quienes sean, pero al propio tiempo negarse a reconocer al César el título soberano y divino de Señor (cfr. para este último punto, *Mart. Polyc.* VIII, 2 ; IX, 2 ; X, 1).

La situación cambió profundamente con la conversión de Constantino y el Imperio cristiano. Desde entonces — de manera continua en Oriente, y en Occidente con la interrupción que separó la caída de Roma y la conversión de los reyes bárbaros, y luego el advenimiento en país franco, de los merovingios y sobre todo de los carolingios — desde entonces, digo, los obispos y el Papa se encontraron frente a príncipes cristianos, o al menos que se creían y se proclamaban como tales. El Oriente y el Occidente reaccionaron en forma bastante distinta en presencia de acontecimientos análogos. En Oriente, el cristianismo fue el fundamento del Estado ; en Occidente, la Iglesia dominó a los príncipes (cfr. H. BERKHOF, *De Kerk ende Keizer,* Amsterdam, 1946).

Dos grandes rasgos caracterizan este período :

1. La solicitud, de parte de los hombres de Iglesia (especialmente de aquellos que tenían personalmente mucho carácter, como san Ambrosio, san León, san Gelasio), de salvaguardar la «libertad de la Iglesia». Estos grandes hombres de la Iglesia, y aún otros, formularon de una manera perfecta la distinción de dos poderes ; la fórmula más acabada era la de Gelasio I, que pasaría a incorporarse al derecho, no sin sufrir el retoque significativo que veremos. *Duo sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas... Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis expectas, inque sumendis caelestibus sacramentis eisque ut competit disponendis subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse.* (*Epist. ad Anastasium Augustum;* cfr. J.-B. LO GRASSO, *Ecclesia et Status... Fontes selecti,* Roma, 1939, n. 96-97.) Véase sobre el particular la colección de documentos

originales, muy minuciosamente comentados por el P. H. RAHNER, *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum,* Einsiedeln-Colonia (una sola excepción: plena justicia no se ha hecho al Oriente cristiano, que tuvo también sus heraldos — y sus héroes... — de la libertad de la Iglesia).

2. La idea de que existe un «orden único del universo» y un «único movimiento» hacia un «único fin» — puesto que Dios es uno y ha hecho todas las cosas para Él, aunque este orden único tenga dos reguladores, y ese movimiento único dos motores, como el universo tienen dos astros, el sol y la luna —. En esta ideología rigurosa y simple, que no era difícil apoyarla en argumentos bíblicos y de razón, se encuentra el fundamento del poderoso ideal unitario que anima a la Edad Media y explica tantas cosas, comenzando por la idea de una única *respublica christiana* (llamada también simplemente *Ecclesia,* e inclusive *Corpus Christi;* más raramente *Corpus christianum* o *Christianitas,* pues esta última palabra significa con más frecuencia «cristianismo»).

Característico es, en este concepto, el texto siguiente de OTÓN DE FREISINGA, en su *Chronicon* (de mediados del siglo XII): «A partir de este momento (el advenimiento de Teodosio), dado que no solamente todos los hombres, sino aun los emperadores, salvo algunas excepciones, fueron católicos, me parece que he escrito la historia, no de dos ciudades, sino por decirlo así de una sola, que llamo la Iglesia. Pues, aunque los elegidos y los réprobos estén en una misma mansión, no puedo, sin embargo decir que son dos estas ciudades, como he hecho más arriba; sino que no son más que una, aunque sea compuesta, porque el trigo está mezclado con la zizaña.» *Chronicon,* lib. V, pról. (ed. HOFMEISTER, p. 228).

Con este texto de Otón, se expresa a maravilla esta ideología unitaria, como también el paso — que puede apreciarse en gran número de autores — del texto de Gelasio, que hablaba de dos poderes en el «mundo», a una afirmación de dos poderes en una única *Ecclesia:* cfr. por ejemplo, el sínodo de París de 829 (c. 3; LO GRASSO, n. 184); HINCMARO, † 882 (*P. L.,* CXXV, 1071; LO GRASSO, n. 218); HUGO DE S. VÍCTOR, † 1141 (*De sacr.,* I, II, II p., c. IV; *P. L.,* CLXXVI, 418; LO GRASSO, n. 325-327); S. BERNARDO, † 1153 (*De consider.,* I, IV, c. III, n. 7; *P. L.,* CLXXXII, 776; LO GRASSO, n. 329); INOCENCIO III, † 1216 (*Alexio Const. Imperat.; Décrét.* l. I, tit. XXXIII, c. 6; FRIEDBERG, II, 196; LO GRASSO, n. 385); BONIFACIO VIII, † 1303 (bula *Unam Sanctam;* LO GRASSO, n. 433), etc.

Y no es que la Edad Media confundiera lo que llamaba, como nosotros llamamos, los dos poderes; sino que consideraba estos dos poderes como «de un mismo cuerpo», gustando de emplear para esto la comparación de los dos brazos, de los dos costados del cuerpo humano: comparación que trastornaba un tanto, no obstante, la conciencia y la afirmación de una subordinación del poder secular al poder espiritual, consecuencia de la idea de una única finalidad sobrenatural del mundo. Para expresar esta subordinación, se recurre a la idea del alma y cuerpo o a otras analogías similares.

Para el ideal unitario de la Edad Media, véase entre otros, a O. GIERKE, *Les théories politiques du Moyen Age,* trad. de J. DE PANGE, París, 1914; R. W. y A. J. CARLYLE, *A History of mediaeval political Theory in the West,* t. I, Edimburgo y Londres, reimpr., 1940. Cfr. también entre los innumerables estudios dedicados a esta materia y para limitarnos a los más sintéticos, J. RUPP, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III,* París, 1939; E. SCHNÜRER, *Kirche und kultur im Mittelalter,* 2 vols., Paderborn, 1924-1926; H. KANTOROWICZ, *The Problem of mediaeval World Unity,* en *Annual Report of the American histor. Assoc. for 1942,* Washington, 1944.

En el marco de un mundo y de una ideología esencialmente sagrados, eclesiales, no había lugar para desarrollar, propiamente, una teoría de relaciones entre una Iglesia y un Estado; sino solamente — en el interior de la doctrina católica y como un capítulo de su catequesis —, una teología de la función del rey cristiano. Tal es, acaso, el sentido del primero de estos tratados, el *De via regia,* de SMARAGDO hacia 810; *P. L.,* CII, 933-970), después del *De institutione regia,* de JONÁS DE ORLEANS (hacia 830; ed. J. REVIRON, París, 1930), del *De comparatione regiminis ecclesiastici et politici,* de AGOBARDO (en 833), posteriormente al *Liber de rectoribus christianis,* de SEDULIO SCOTO. No puede decirse que estos tratados expongan una teoría sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado: consideran de manera excesiva al rey como a un ministro de la Iglesia. Para que se formulen tales teorías, será preciso que, ante todo, la función real y la función sacerdotal se opongan ideológicamente y entren en conflicto: tal será el resultado de la disputa de las investiduras.

II. LAS TEORÍAS A PARTIR DE GREGORIO VII

Las teorías a partir de Gregorio VII se sucedieron, poco más o menos, en este orden: poder total y directo; poder indirecto; poder directivo

1. *Poder directo.* — Esta tesis sostiene que el poder espiritual incluye el temporal, pues toda la fuerza de éste deriva de aquél. Se hace esta afirmación argumentando de dos maneras; se dice: Cristo tiene todo poder; ahora bien, el Papa es su vicario; luego el Papa tiene también todo poder. O bien se dice: el que puede hacer algo superior puede también hacer lo que es inferior; ahora bien, lo espiritual está por encima de lo temporal; luego el Papa, jefe de lo espiritual, puede regir en lo temporal. Invariablemente, este paralogismo perfecto va seguido de una cita al texto de Jeremías, 1, 10, uno de esos de que se ha abusado tanto.

Todo un cúmulo de ideas morales y políticas constituyen la base de esta profunda ideología de unidad espiritual. Monseñor Arquillière demostró que la de *Pax* o *Justitia*, heredada de san Agustín, había desempeñado un papel particularmente activo.

Si prescindimos de los matices, por ejemplo en el pensamiento de Inocencio III o incluso de Bonifacio VIII, se puede citar, en el sentido de poder directo, a Gregorio VII (verbigracia, concilio romano de 1080; cfr. LO GRASSO, n. 305) y los famosos *Dictatus papae* (en el *Registrum*, de Gregorio VII, ed. E. CASPAR, pp. 202-208): Inocencio III (cfr. H.-X. ARQUILIÈRE, *Sur la formation de la «theocratie» pontificale*, en *Mélanges F. Lot*, París, 1925; M. MACCARRONE, *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Inocenzo III*, Roma, 1940); Bonifacio VIII y los teólogos curialistas, tales como JACOBO DE VITERBO (*De regim. christ.*, II, 7; ed. ARQUILLÈRE, pp. 236-237), EGIDIO DE ROMA (*De ecclesiastica potestate*, III, 3; ed. SCHOLZ, p. 158), ÁLVARO PELAYO (*De planctu Ecclesiae;* ed. ROCABERTI, en *Bibl. max.*, III, 172-173); cfr. E. VOOSEN, *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, Gembloux, 1927; H. X. ARQUILLIÈRE, *S. Grégoire VII*, París, 1934; A. BAUDRILLART, *Des idées qu'on se faisait au XIV^e siècle sur le droit d'intervention du Souverain pontifice en matière politique*, en *Rev. d'hist. et relig.*, III, 1898, páginas 193-223, 309-337; A.-J. CARLYLE, *Théorie de l'autorité pontificale en matière temporelle*, en *Rev. histor. de droit français et étr.*, 1926, pp. 591-612; J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Lovaina y París, 1926.

2. *Poder indirecto.* — La expresión parece clara; no obstante, puede reflejar, como veremos, posiciones bien distintas.

a) Al principio, en ciertos decretalistas del siglo XIII, la idea de poder indirecto representa una limitación — en favor de cierta consistencia de lo temporal —, de la ideología del poder directo. Éste comportaba, para el Papa, el poder de «instituir» y deponer a los prín-

cipes, anular el juramento de sus súbditos, es decir, el lazo mismo de la vida social y de la autoridad, y el poder asimismo de legitimar un matrimonio, *etiam in temporalibus*. Los canonistas de que hablamos, un Juan Galense, un Vicente Hispano, un Inocencio IV, concretan que el Papa puede hacer esto, *sed non directe;* cfr. Fr. GILLMANN, *Von wem stammen die Ausdrücke «potestas directa» und «potestas indirecta» papae in temporalibus?*, en *Archiv fur kathol. Kirchenrecht,* XCVIII (1918), pp. 407-409. Así fue como se introdujo la expresión «poder indirecto».

El mismo Inocencio III no la había usado, pero había introducido una aclaración que los partidarios del poder indirecto debían reconocer como equivalente : objetándole Felipe Augusto que no tenía que inmiscuirse en los asuntos de los reyes *ratione feudi,* el Papa respondía que pretendía ocuparse de ellos *ratione peccati* (bula *Novit ille* de 1204 ; decret. l. II, tit. 1, c. 13, FRIEDBERG, II, 242-244 ; LO GRASSO, n. 356-366) ; para la expresión en los canonistas, cfr. ULLMANN, *Medieval Papalism,* p. 182.

Es esencial observar aquí que el poder indirecto introducido en el pensamiento canónico-teológico es en realidad un poder directo, pero fundado en el poder espiritual, y limitado por los fines propios de éste ; encaja perfectamente en el orden de los «poderes» sobre lo «temporal», pero es un poder que incumbe al Papa en razón de su cargo espiritual y que no ejerce ordinariamente. EGIDIO DE ROMA tiene, desde este punto de vista, una fórmula excelente : *Aliam quidem, jurisdictionem habet summus pontifex super temporalibus, quae non est directa et regularis, sed est certis causis inspectis et casualis* (*De eccl. potest.,* III, 7 ; ed. STOLZ, p. 181).

Casi idéntica es la postura de Juan de Torquemada, que se esfuerza en unir a estos principios los de santo Tomás sobre la autonomía de ambos órdenes. Afirmando la distinción de los dos poderes, Torquemada sostiene que el Soberano Pontífice, puesto que posee un poder soberano y pleno en vista del fin espiritual, detenta, *ex consequenti,* un poder sobre el temporal, en cuanto lo exigen el ejercicio de su poder espiritual y el gobierno de los fieles en orden a la salvación. No se trata, pues, para Torquemada, de un poder sobre «el espiritual implicado en el temporal» — según la fórmula, quizá ambigua, de M. J. MARITAIN —, sino de un poder sobre el temporal limitado a las necesidades o a las conveniencias... del gobierno espiritual. Cfr. P. THEEUWS, *Jean de Turrecremata. Les relations entre l'Église et le pouvoir civil d'après un théologien du XVᵉ siècle,* en *L'Organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime,* Lovaina, 1943, pp. 135-178.

b) Bajo apariencias análogas, la posición sostenida por el dominico Juan de París o Juan Quidort, en su *De potestate regia et papali* (finales de 1302, principios de 1303), es de un espíritu y de una orientación completamente diferentes. Según el teólogo jacobino, el poder de la Iglesia es esencialmente espiritual, y se ejerce, en tiempo normal, por vía del magisterio que se impone a las conciencias. En caso de crisis, excepcionalmente, la Iglesia ejerce una acción real sobre los «príncipes». No obstante, esta acción es no sólo esporádica, sino indirecta, y atañe a lo temporal, sea en razón de una censura espiritual — de la cual habría sido objeto el príncipe, súbdito de la Iglesia, y que llevaría consigo las consecuencias de hecho al fuero civil —, sea por vía de las conciencias y de la opinión pública que obedece a las órdenes del magisterio espiritual u observa la aplicación de alguna censura espiritual. Cfr. J. LECLERCQ, *Jean de París et l'ecclésiologie du XIII*e *siècle,* París, 1942 (ed. del tratado).

c) La teoría del poder indirecto ha sido tratada de nuevo de una manera homogénea a la de sus orígenes por varios grandes teólogos del siglo XVI y de principios del siglo XVII: Francisco de Vitoria, Belarmino, Suárez (en este último, bajo la etiqueta engañosa de *potestas directiva:* cfr. *Defensio fidei,* 1. III, c. XXII; *Opera,* ed. Vivès, XXIV, 1859, pp. 308-314; LO GRASSO, n. 489-495).

BELARMINO era consciente del carácter relativo de las posiciones de la Iglesia en estas materias; todavía tributario de un contexto de cristiandad, sostenía personalmente, bajo el nombre de poder indirecto, un poder jurisdiccional limitado *in temporalibus* (*Controv. de S. Pontif.*, p. 155 ss.). Esta postura estaba entonces muy lejos de ser común, tan arraigada estaba en los espíritus la ideología del poder pleno del Papa, llegando hasta incluir el poder sobre lo temporal. De ahí que se incluyera en el índice al futuro doctor de la Iglesia, inclusión cuyos efectos sólo debían ser anulados por la muerte de Sixto V (LE BACHELET, *Bellarmin à l'Index. Documents nouveaux,* en *Études,* CXI, 1907, pp. 227-246).

La teoría, en suma, de Belarmino, del poder indirecto ha sido tratada en nuestros días con fuerza por M. J. MARITAIN, *Primauté du spirituel,* París, 1927, y por Ch. JOURNET, *La Juridiction de l'Église sur la Cité,* París, 1939. Véase la apreciación de J. RIVIÈRE, el hombre más competente en la cuestión, en *Rev. Sc. rel.*, 1932, pp. 296-297. Estos autores parten de principios teológicos y filosóficos sólidos, a los que daremos una respuesta satisfactoria desde otro punto de vista. Pero sacan la conclusión, muy discutible, de una verdadera y propia jurisdicción de la Iglesia sobre la «ciudad»,

es decir, sobre las realidades políticas y temporales en cuanto tales, por «subordinación accidental» de lo temporal a lo espiritual. Entonces, en efecto, las materias regularmente civiles devienen espirituales «por interferencia», y así es como la Iglesia podría «deponer por juicio a un rey hasta entonces legítimo, pero cuya impiedad llegaría a ser desastrosa a la nación cristiana que rigiera..., ordenar la disolución de tal partido político o económico compuesto de católicos, etc.» (JOURNET, *op. cit.*, pp. 36-37). Está claro que se ha vuelto aquí, bajo el nombre de poder indirecto, a la antigua idea de un poder realmente directo, pero limitado en su ejercicio por las necesidades (o las conveniencias...) del fin espiritual del gobierno eclesiástico. Véase una crítica de estas posiciones en E. K. WINTER, *Kirche und Staat. Kritische Bemerkungen zu Jacques Maritains Lehre von der Potestas indirecta*, en *Zeitsch. für öffentl. Recht*, IX, 1930, pp. 44-65.

3. *Poder directivo.* — La teoría del poder directivo ha podido dar lugar a una formulación en que no figura integralmente el pensamiento y la práctica de la Iglesia, por ejemplo, en un Gosselin en el siglo XIX ; pero es susceptible de una formulación irreprochable, y en este sentido se orientan netamente tanto la práctica de la Iglesia como el pensamiento de los teólogos contemporáneos.

De acuerdo con esta actitud, la Iglesia no tiene más que un poder, y es el espiritual : la espada, es la palabra de Dios, notaba ya Juan de París (LECLERCQ, *op. cit.*, p. 50). La Iglesia no tiene el poder temporal como una atribución esencial, salvo el derecho, fundado en la libertad del Evangelio, al mínimum de posesión que le es necesaria para existir en el mundo ; no tiene «jurisdicción» sobre lo temporal, y si la ha ejercido antes, es en razón del papel que la Historia le ha hecho asumir en una situación de «cristiandad», en donde la Iglesia formaba junto con los Estados y con el consentimiento de los príncipes, una sola *Respublica christiana* (es la «hipótesis» en la que se sitúa Belarmino o mejor en la que le situaba aún su tiempo).

La Iglesia posee un poder espiritual que ejerce de dos maneras : sobre todo hombre, creyente y no creyente, por su magisterio infalible, gracias al cual declara la verdad en el orden prudencial de la acción con vistas a la salvación, como en el orden especulativo de las verdades reveladas ; sobre los bautizados, que son sus súbditos a causa de su jurisdicción espiritual, gracias a la cual la Iglesia puede asimismo establecer sanciones espirituales, tales como la excomunión. Así, el poder directivo no es solamente una autoridad moral de consejos ; es un verdadero poder, una verdadera autoridad profética y, para los fieles, una autoridad dotada de poder coercitivo.

En este sentido se orienta con clarividencia la acción de la Iglesia desde el siglo XVII. Sería largo demostrarlo aquí minuciosamente por los hechos y los textos: podrán encontrarse indicaciones sobre ello, en DÖLLINGER, *L'Église et les Églises,* trad. franc., p. 34 ss.; J. LECLER, *L'Église et la souveraineté de l'État,* París, 1946, p 91 y siguientes; E. K. WINTER, *art. cit.;* G. SARACENI, *La potestà della Chiesa in materia temporale e il pensiero degli ultimi cinque pontefici,* Milán, 1951, que estudia atentamente los textos pontificios.

Añadamos aquí una consideración que ha pasado inadvertida a estos distintos autores: la manera como Pío XI y Pío XII mostraron en la «Acción Católica», la verdadera solución de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal, y la regeneración de la sociedad en el sentido cristiano pone de manifiesto que la fórmula preconizada por estos papas es la de la Iglesia que obra sobre la conciencia de los fieles por su autoridad y que tiene, gracias a sus fieles, no un «poder», sino una «acción» muy real sobre lo temporal. Ninguno de los textos pontificios relativos a la Acción Católica — solución moderna de la eterna cuestión de lo temporal y de lo espiritual — habla de la «jurisdicción» de la Iglesia sobre la «ciudad». La Iglesia sólo tiene jurisdicción sobre sus fieles y esta jurisdicción es esencialmente espiritual.

Esta posición la mantuvo en el pasado, además de Juan de París, a quien se le invoca cada vez con más insistencia como al autor clásico en esta cuestión, Gerson (cfr. GIERKE, *op. cit.,* p. 107, n. 13) y Fénelon (cfr. *D. T. C.,* art. *Fénelon,* col. 2168 ss.). Va siendo poco a poco la de los teólogos contemporáneos: citemos, por ejemplo, a M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia,* t. I, p. 139 ss., 114; VAN NOORT, *De Ecclesia Christi,* p. 240; J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel,* Lovaina, 1926, pp. 379-380; Y. DE LA BRIÈRE, art. *Pouvoir pontifical dans l'ordre temporel,* en *D. A. F. C.,* t. IV, col. 114-115; K. WINTER, *art. cit.* y *Die Sozialmetaphysik der Scholastik,* Leipzig y Viena, 1929, páginas 141-154; H. DE LUBAC, *Le pouvoir de l'Église en matière temporelle,* en *R. Sc. rel.,* 1932, pp. 329-354 (el mejor estudio sobre esta materia); P. TISCHLEDER, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt,* p. 46; J.-B. SÄGMÜLLER, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts,* t. I, 3.ª ed., p. 46 ss.; J. LECLER, *op. cit.;* J. DERMINE, *Le laïc chrétien dans la Cité,* en *La Revue nouvelle,* 15 marzo 1947, p. 329; J.-C. MURRAY, en diversos artículos de los *Theological Studies,* X, 1949, pp. 204 ss., 424; XII, 1951, pp. 155 ss.; Y. DE MONTCHEUIL, *Église et État,* en *L'Église et le monde actuel,* París, 1945, pp. 133-145, etcétera.

III. APRECIACIÓN DE LAS TEORÍAS

Creo que la teoría del poder directo nadie la sostiene ya hoy.

Ninguna de las dos teorías restantes ha sido objeto, de parte de la Iglesia, y especialmente del magisterio central, ni de una condenación ni de una aprobación formal (cfr. DE LUBAC, *art. citado*, p. 331, n. 1 ; LECLER, *op. cit.*, p. 97 ; G. SARACENI, *op. cit.* cap. 2). Los notables textos de León XIII, de Pío X y aun de otros papas, que se citan a veces como canonizando la teoría del poder indirecto, no entrañan ni este sentido ni esta trascendencia, máxime cuando se les sitúa en el conjunto de los actos pontificales (acciones, y no solamente textos) y del desenvolvimiento histórico.

La principal crítica que se pudiera hacer acerca de la noción del poder directivo es que el adjetivo parece negar en él el sustantivo ; conduce al espíritu por el cauce de simples consejos y parece dar demasiado poco a la Iglesia : de ahí una cierta reserva, muy discreta por lo demás, de la Santa Sede, cuando la idea del poder directivo ha sido amañada por hombres que minimizan la autoridad de la Iglesia. Tal inconveniente carga el acento más que nada en la expresión, y todo depende de lo que se supone bajo ella : es posible y aun fácil, satisfacer a todas las exigencias de la doctrina en la línea del poder directivo.

En cambio, es preciso criticar seriamente la expresión y la idea del poder indirecto :

1. Ante todo, la expresión resulta ambigua : se la hace expresar a la vez la posición de Torquemada, por la cual existe un poder «sobre lo temporal» en razón de los intereses espirituales de la cristiandad, y la de M. Maritain, por la cual existe un poder «sobre lo espiritual» involucrado en lo temporal. El P. LECLER (*op. cit.*, páginas 100-108) la aplica también a la posición de Belarmino, que él rechaza, y a la de Juan Quidort, a la que se adhiere. Suárez, que sostiene realmente la tesis del poder indirecto, habla de la *potestas directiva;* muchos caracterizan la postura de León XIII como propia del poder indirecto, mas muchos, también, la interpretan en el sentido de una *potestas directiva* (cfr. WINTER, *art. citado*, p. 53 ss., o la revista *Orientierung*, XII, 1948, p. 10, bibliogr.). Así, la expresión no tiene sino la apariencia de claridad.

2. Hemos demostrado ya que tanto históricamente como realmente el presunto poder indirecto no era más que un poder directo limitado. Esto es particularmente manifiesto en el caso de Inocen-

cio III y de los canonistas que le siguieron (cfr. H. X. ARQUILLIÈRE, *art. citado* de las *Mélanges F. Lot;* WINTER, *art. citado*).

3. Los fundamentos de la teoría no son tan bíblicos y tradicionales como filosóficos, abstractos y deductivos. Verdad es que ya no se trata aquí de un paralogismo, tan desconsolador como aquel por el cual se deducía durante siglos la teoría del poder directo, a base del principio que se puede hacer *a fortiori* en un orden inferior lo que puede hacerse también en un orden superior; como si cada orden no tuviera ya su campo propio (leer aquí a Pascal, *Pensamientos,* frag. 793), y como si todo fuera homogéneo y de una sola pieza, no difiriendo lo espiritual de lo temporal sino por el grado. En esto se razona partiendo de los principios incontestables como tales: el Estado, el poder temporal, tiene el cometido de encaminar a los hombres al logro de su destino; la sociedad no tiene otro fin que el de las personas. Ahora bien, este destino es, de hecho, sobrenatural y cristiano; como tal es, pues, de la incumbencia propia de la Iglesia. No existe acto humano moralmente indiferente, es decir, que no tenga una relación definida con el fin último. Compete, pues, a la Iglesia, prescribir a la sociedad su fin y juzgar los medios aptos para procurarlo. Mas estos principios absolutamente verdaderos, no prejuzgan en modo alguno «la manera» cómo la Iglesia debe procurar la subordinación de todas las cosas al fin, de hecho sobrenatural, hacia el cual tiene por misión encaminar a los hombres y aún el mundo. Sobre esta «manera», no es ni la metafísica ni la lógica sola, sino la Revelación positiva, interpretada en la tradición de la Iglesia, quien nos instruye; y esperamos aún la prueba de que esta Revelación afirme una «*jurisdicción* de la Iglesia sobre las materias regularmente civiles cuando, por interferencia, devienen espirituales».

Parece indiscutible que las diversas teorías tienen una relación con el estado histórico del tiempo en que vieron la luz del día; reflejan una situación. Esto es evidente para la tesis del poder directo. Admitimos que esto es cierto incluso para la tesis del poder directivo; pero a condición de subrayar que las circunstancias, aquí, conducen más a la Iglesia hacia la pureza de sus orígenes y a la naturaleza esencial de las cosas. Puede creerse que la Iglesia apenas si podía formular su verdadera relación con el mundo, antes de haber hecho ciertas experiencias históricas y mientras el estado de cosas de una cristiandad hierocrática no estuviera liquidado. La situación de «cristiandad» sagrada o hierocrática se imponía a los espíritus y les inducía a tomar por una «tesis» en sí lo que no era en realidad sino una de las hipótesis de la historia. Los más grandes espíritus se sintieron inclusive impresionados: tal, santo Tomás de Aquino:

un texto como el de *II Sent.* (d. XLIV, *expos. textus*) refleja mucho más la mentalidad de su medio que el espíritu de sus principios, los cuales sólo tendrán su fruto sazonado en Juan de París ; tal, asimismo, san Belarmino, a quien la presión de los hechos, todavía pujantes, de la cristiandad, le impidió ir hasta donde sus principios querían que fuese (cfr. LECLER, *op. cit.*, p. 104 ss., 152, 171).

Una de las adquisiciones más preciosas de los últimos veinte años ha sido la de diferentes estados históricos de las relaciones entre la Iglesia y el mundo (J. Maritain) : adquisición que se une por otra parte a ciertos enunciados de los grandes clásicos de la escolástica, san ALBERTO MAGNO (*In Evangel. Lucae, XXII,* 38 ; BORGNET, XXXIII, 688), santo TOMÁS (*Summ. Theol.* IIª IIªᵉ, q. XII, a. 2, ad 1), BELARMINO (*loc. cit.*), etc.

Pío IX supo observar perfectamente que «el derecho (de deponer a los reyes) fue, en circunstancias extremas, ejercido por los papas, pero que no tiene que ver nada con la infalibilidad pontificia. Ésta — «según el derecho público entonces vigente, y el consentimiento de las naciones cristianas», que reconocían en el Papa al juez supremo de la cristiandad —, se extendía a juzgar, incluso en lo temporal, a los príncipes y a los estados. Ahora bien, la situación actual es completamente distinta...» (Disc. a una delegación de la *Academia di Religione cattolica,* 20 de julio de 1871 ; en *Civiltà catt.,* VIII ser., vol. III, 1871, p. 485 ; citado por LECLER, *op. cit.,* p 87). Hay que situarse realmente en la perspectiva de este texto para comprender muchos enunciados antiguos, incluyendo los pontificios. No vayamos a convertir en teoría absoluta y general lo que ha constituido sencillamente el derecho y el hecho de una época. Admitamos más bien que la sucesión de las tres teorías del poder directo, indirecto, directivo, responde a un desarrollo histórico normal, pero irreversible.

IV. CONCLUSIÓN

1. Jesucristo es el Señor absoluto ; su realeza tiene por característica dominar sobre «todas las cosas», las que están en el cielo y las que están en la tierra, las de este mundo y las del otro ; en una palabra : la naturaleza y la sobrenaturaleza. Cuando Él realice, en su Reino, el efecto perfectamente proporcionado a su potencia real, establecerá una subordinación perfecta de todas las cosas al «espíritu», un dominio perfecto de lo espiritul sobre lo cósmico, etc. (cfr. Y. M.-J. CONGAR, *Royaume, Église et Monde,* en *Recherches et Débats,* julio 1951, pp. 2-42, cap. III de *Jalones para una teología del laicado*).

2. Jesucristo comunicó esta potestad no tanto a Pedro y a sus

sucesores como a la Iglesia. Durante el tiempo que separa su victoria — su «pascua» : muerte-resurrección-ascensión — de su vuelta en poder y gloria, ha establecido la dualidad de una Iglesia y de un «mundo», y ha dividido la comunicación de su poder real entre el poder espiritual de la Iglesia por un lado y el poder temporal de los reyes por otro. Así se hunde en virtud de la ley misma de la obra de Dios, de este «entre-dos» que es precisamente el tiempo de la Iglesia, la argumentación empleada por Gregorio VII, Inocencio IV y más de un canonista de curia (cfr. W. ULLMANN, *Medieval Papalism*, páginas 89, 119 ss., 130, 134-135, 148, 152-153, 187), según la cual, Cristo teniendo todo poder, y siendo el Papa su vicario, el Papa tendría también todo poder. No. La Iglesia sólo ha recibido los poderes espirituales : esto basta para hacer de ella el arca de la salvación y la célula germinativa del Reino de Dios. Pero, aun este «espíritu» lo ha recibido ella en «arras», en misterio ; de suerte que, aun teniendo como su principio propio el de la renovación y sujeción de todas las cosas, no puede todavía sujetar todas las cosas al Espíritu, ni realizar una perfecta subordinación del cuerpo al alma, de lo natural a lo sobrenatural, de lo carnal a lo espiritual (cfr. CONGAR, *art. cit.*, y *Para una telogía del laicado*, en *Études*, febrero, 1948, pp. 194-218).

3. Debe tender a ello, no obstante, como tiende también totalmente al Reino de Dios. Es normal que los creyentes quieran realizar un orden de cosas lo más conforme posible con las exigencias de su fe, y en que se manifieste cuanto más mejor la soberanía de Dios, la realeza de Cristo. Por esto una cierta «cristiandad» será siempre el deseo de los cristianos y el polo hacia el cual converjan sus esfuerzos. Nosotros admitimos la verdad de los principios enunciados más arriba, en que la tesis del poder indirecto cree encontrar su fundamento : unidad de fin para las personas y para la sociedad, incluso para el cosmos entero ; cualidad sobrenatural de este fin, y por tanto, competencia de la Iglesia para indicarlo y para conducir a él. Calificación moral de todos los actos humanos, incluyendo los de la política, y por lo mismo, sumisión de todos estos actos a la jurisdicción espiritual última de la Iglesia.

4. ¿«Cómo», por qué medio, la Iglesia debe ejercer esa incumbencia? ¿Es por vía de poder y de jurisdicción sobre las realidades sustancialmente temporales? Esto no se sigue en modo alguno. Todo lo que implica la misión de la Iglesia, lo que determina su incumbencia, es conducir a los hombres a la obediencia de la fe, hacerles entrar en el pueblo de Dios, que es también el Cuerpo de Cristo, y

hacerlos crecer dándoles el pan de vida de la Palabra y de los sacramentos de la fe (cfr. *Mt.* 28, 19; *Mc.* 16, 15; *Jn.* 6). Se ha cumplido con la naturaleza de las cosas, con la misión de la Iglesia y con los principios recordados antes de ahora, cuando se ha reconocido, para la Iglesia, el deber y la responsabilidad, y por tanto, la incumbencia de enseñar infaliblemente cómo todos los hombres, y aún los mismos estados, deben reconocer el Dios de Jesucristo, obedecerle y honrarle; luego, la competencia de imponer a aquellos que hayan aceptado la ley de la fe y el bautismo, las determinaciones de la autoridad apostólica, y esto, usando, si es preciso, de las sanciones propias de la Iglesia, que son espirituales. Esto es todo. Sólo existe aquí una jurisdicción sobre las personas fieles, no sobre la sociedad y lo temporal en cuanto tales.

5. Es un problema, cuya solución exigiría elaboraciones nuevas, relativas a la noción misma de Estado y a la estructura espiritual de sociedades divididas como son las nuestras, saber en qué medida hay que hablar de un reconocimiento de la soberanía de Dios por el Estado como tal (cfr. J. C. MURRAY, *The Problem of State Religion,* en *Theological Studies,* XII, 1951, pp. 155-178; J. MARITAIN, *Man and the State,* Chicago, 1951). El mínimum que impone la doctrina apostólica, y que formuló muy bien, en la época del concilio de Trento, un hombre de Iglesia tan relevante como Reginaldo Pole, es que el Estado deja a la Iglesia la «plena» y «real» libertad de su ministerio. Más allá de ese mínimum pueden situarse todas las variedades y todos los grados de unión, o también de subordinación del Estado a la Iglesia: neutralidad benévola; acuerdos parciales (caso de Francia); concordatos, con lo que tienen de inestable; Estado formalmente católico (España, Argentina). Es el dominio de realizaciones históricas diversas, cuya serie no está ciertamente agotada.

En resumen, la espada de la Iglesia, es la Palabra de Dios (*Ef.* 6, 17); la ejerce sobre los fieles, y entonces se junta una autoridad jurisdiccional provista de sanciones espirituales; la ejerce ante la faz del mundo, cuya carga lleva apostólicamente. Haciendo esto, la Iglesia pone por obra su autoridad divina de magisterio, que se aplica a los hombres en todas sus actividades, aun temporales; así tiene una «acción», pero no tiene «poder» sobre lo temporal. Parece asimismo bastante claro que en el mundo moderno, que es un mundo del sujeto, de las conciencias, y un mundo, por desgracia, espiritualmente dividido, la «acción» o la influencia de la Iglesia será tanto más grande cuanto más puramente espiritual sea, más profética, más alejada de la pretensión de ser la tutela de un «poder».

BIBLIOGRAFÍA

Nos limitaremos a seleccionar aquí algunos estudios generales: las monografías son legión. Además de las obras y colecciones (RAHNER, LO GRASSO) mencionados en el artículo, cfr. E. CHÉNON, *Rapports de l'Église et de l'État du I^er au XX^e siècle,* París, 2.ª ed., 1913; L. STURZO, *L'Église et l'État,* traducido por J. BERTRAND, París, 1937; *Tu es Petrus. Encycl. popul. sur la papauté,* publicada bajo la dirección de G. JACQUEMET, París, 1934: A. VACANDARD, *Études de crit. et d'hist. relig.,* II serie, 2.ª ed., París, 1910, pp. 265-279; los artículos de las grandes enciclopedias: *D. A. F. C., Staatslexicon,* III, 1929, col. 146-165, y *Lexikon für Theol. u. Kirche,* IX, 1937, col. 748-759 (estos dos artículos son de A. SCHARNAGL; bibliografía); J.-B. SÄGMÜLLER, *Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts,* I, 1.ª parte; Fr. GAVIN, *Seven Centuries of the Problem of Church and State,* Princeton, 1938; *Church and State,* ed. por C. LATTEY, Cambridge, 1936; R. W. Y A. J. CARLYLE, *A History of mediaeval political Theory in the West,* 6 vols., Edimburgo y Londres; MILITA, *De Ecclesia potestate indirecta,* Roma, 1891; PILATI, *Potere diretto, indiretto e direttivo. Rassegna di morale e diritto,* Roma, 1935.

ADDENDUM DE 1952

1. No bien terminamos de redactar esta noticia (junio de 1951), apareció un trabajo notable de S. MOCHI ONORY, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato,* Milán, 1951. El autor hace aportaciones interesantes sobre la prehistoria de la noción del poder indirecto. Antes que se empleara esta expresión, y sobre todo antes que diera lugar — en los decretalistas de los que hemos hablado más arriba — a una teoría general, se encuentra, en los decretistas (1140-1234), una primera elaboración de vocabulario y de ideas. No es aún una teoría general, pero sí una fórmula media que concilia dos extremos que estos canonistas mantenían a ultranza: por una parte la división de la incumbencia o poderes, con la afirmación de una suficiencia más o menos acusada de la soberanía del Estado (Paucapalea, Esteban de Tournai, incluso con un matiz más favorable al Papa, Rufino, etc.); por otra parte, el hecho de que el poder imperial estaba sometido, en distintos casos, al poder papal; y además, el principio canónico según el cual, en el seno del orden unitario de la cristiandad, el Papa no es juzgado por nadie. El maestro de Inocencio III, Huguccio, llega a sostener esta posición que, por uno de esos procesos dialécticos que caracterizan el siglo XIII, dará comienzo a la teoría del poder indirecto. Ambos poderes son inde-

pendientes el uno respecto del otro, mas si el emperador comete un crimen, el Papa puede obligarle a dar satisfacción al damnificado. Es la *ratio criminis*, que en Huguccio no es una teoría general del poder espiritual que interviene *in temporalibus* «*ratione peccati*», sino únicamente la afirmación concreta de que el Papa puede forzar al emperador a restablecer la justicia, *etiam in temporalibus*.

Resulta también de este estudio de Mochi Onory — así como también de otros trabajos recientes sobre historia acerca de estas cuestiones (por ejemplo a propósito de la noción de *libertas Ecclesiae*) — que los canonistas, y hasta los papas, no propusieron una teoría general propiamente dicha, sino aplicaciones concretas, orientando la batalla en favor de los derechos concretos según las coyunturas históricas, las necesidades y las posibilidades. Es necesario, pues, en esta materia, no apresurarse demasiado cuando se trata de pronunciarse en la línea de los principios como tales, mientras queden en pie aquellos que deben mantenerse a todo trance. Ni menos tomar por enunciados absolutos de principio, lo que a menudo no es más que una afirmación que mira a una situación y a unas reivindicaciones igualmente concretas.

2. L. R. Sotillo empezó a publicar en *Miscellanea Comillas* (XVI, 1951, pp. 31-54, continuará) un estudio intitulado *Algunas notas sobre la denominación, origen, naturaleza y existencia real de la potestad indirecta de la Iglesia*. No podemos pronunciarnos con respecto a un estudio inacabado, pero este primer artículo no nos ha parecido tal, que debilite en lo más mínimo lo que acabamos de indicar rápidamente en la noticia que precede.

La demasiado famosa teoría de las dos espadas*

Los historiadores de la Iglesia, las doctrinas cristianas o de derecho medieval hablan comúnmente de «la teoría de las dos espadas». Se trata, bajo el simbolismo de las dos espadas de que se habla en *Lucas* 22, 38 (cfr. *Mt.* 26, 51 ss. ; *Jn.* 18, 11), de una doctrina teológico-política que se refiere a la relación de los dos poderes, espiritual y temporal. Esta doctrina atribuye a Pedro, es decir, al Papa, «su posesión radical», de tal manera que el poder político sea conferido al emperador (a los reyes) por el sacerdocio y deba ser ejercido en dependencia de éste, según sus indicaciones imperativas y para sus fines.

Muchos hacen remontar la paternidad de esta teoría a san Pedro Damiano, mas el sermón LXIX que invocan en su favor es en realidad de Nicolás de Claraval, secretario de san Bernardo.

San Bernardo es comúnmente el más citado por su texto del *De Consideratione* (IV, III, 7) : «¿Cómo puedes tú usurpar de nuevo una espada, cuando has recibido la orden de volverla a la vaina una vez para siempre? Mas, por otra parte, quien diga que esta espada no te pertenece, me parecería olvidar la palabra del Señor, que dice : "Vuelve tu espada a la vaina". Es, pues, tuya, está destinada a ser desenvainada eventualmente cuando te sea necesario, bien que no debe serlo por tu mano. De lo contrario, si no te perteneciera en modo alguno, el Señor no hubiera respondido : "Basta" (*Lc.* 22, 38) a los Apóstoles que le decían : "Aquí hay dos espadas", sino que dijo : "Hay [una] de sobra". Las dos están, pues, en la Iglesia, la espada espiritual y la espada material ; mas ésta debe blandirse en favor de la Iglesia, aquélla por la Iglesia : la primera por la mano del sacerdote, la segunda por la del caballero, pero, en verdad, cuando le sea necesario al sacerdote, y bajo la orden del emperador.»

* Noticia aparecida en la enciclopedia *Catholicisme* (París, Letouzey), t. V (en 1957), col. 39-42 y que completa la noticia precedente por ofrecer una documentación más reciente.

(*P. L.* CLXXXI, 776; compárese con la *Epist.* CCLVI, 1, col. 464 A).

Textos similares abundan a partir de la mitad del siglo XII: véase, por ejemplo, el de Juan de Salisbury (*Polycraticus,* IV, 3; *P. L.* CXCIX, 516).

Los historiadores modernos se salen de las dos espadas simbólicas, para hacer otras comparaciones que se encuentran asimismo en los Padres o en los autores medievales: las dos lumbreras, sol y luna, los dos ojos, los dos brazos, hasta el oro y el plomo, alma y cuerpo, etcétera (cfr. LEVISON, citado *infra*).

No obstante, después de los estudios del P. Stickler (a los cuales han dado su voto favorable G. Ladner, Fr. Kempf, B. Jacqueline, Y. Congar, M. Maccarrone, etc.), la imagen simbólica de las dos espadas empiezan a entenderse en otro sentido, que se armoniza con su auténtico contexto histórico. He aquí los resultados a que han llegado las más recientes investigaciones.

1. Desde antes de la paz constantiniana (CIPRIANO, *Epist.* LXXVII, 2) se tomó de san Pablo la imagen de la espada (*Gal.* 6, 17) para designar el poder que posee la Iglesia de aplicar sanciones espirituales; se hablaba entonces de *gladius spiritus, verbi, linguae, anathematis, excommunicationis,* o también de *gladius Petri, gladius ecclesiasticus.* Por otra parte, los juristas y autores eclesiásticos, igualmente haciendo referencia a san Pablo (*Rom.* 13, 4), hablaban de «espada» para designar el poder coactivo del Estado, yendo hasta el derecho de infligir la muerte: *Imperium = habere gladii potestatem* (ULPIANO). Se decía entonces *gladius materialis, corporalis, gladius Caesaris.*

2. La conversión de Constantino, y luego la de los príncipes bárbaros, inauguraron un estado de cosas que puede llamarse «estado de cristiandad», y que es lícito caracterizar así: existían poderes distintos (nunca los hombres de Iglesia pretendieron negar esta dualidad), pero ambos poderes miraban al «bien común» de la sociedad cristiana, que era esencialmente moral, religioso y aun sobrenatural, esto es, el de la salud cristiana de los hombres. Es la ideología que F.-X. Arquillière ha llamado, tal vez impropiamente, «agustinismo político». La idea, aceptada por todo el mundo y formulada en particular por san Gregorio Magno y san Isidoro — verdaderos pedagogos de la alta Edad Media occidental —, era que los reyes debían actuar, por el uso de la espada corporal (*Rom.* 13, 4), contra los que no eran capaces de mantenerse en la justicia por el temor de la espada espiritual de la palabra sacerdotal (*Gál.* 6, 17). Así, las dos

funciones, la de los príncipes y la de los sacerdotes, se conjugaban, completándose, como dos ministerios en el seno de la Iglesia, o mejor, eran dos ministerios de una única *Ecclesia* comprendiendo toda la vida terrena. El uso de la espada corporal rebasaba por lo demás el castigo temporal de los malos católicos y comprendía eventualmente las empresas bélicas: defensa de la Iglesia, represión de las herejías, conquistas para la fe, cruzadas...

En tales condiciones, ambas imágenes, la del *gladius spiritus* y la del *gladius materialis,* servían para designar «las dos potestades complementarias de un único poder coactivo que pertenecía a la Iglesia». Tal es, a no dudarlo, el sentido de los textos de san Bernardo y de la mayoría de los textos eclesiásticos, hasta Bonifacio VIII inclusive.

3. La referencia al texto de *Lucas,* 22, 38, para apoyar o expresar esta ideología, es relativamente tardía. No se halla en los Padres. Al principio del siglo IX no se había dado todavía: se ve por las respuestas de Alcuino a las preguntas de Carlomagno. Éste, hacia el año 798, averiguaba el sentido del texto de san Lucas; esto puede designar, decía Alcuino, el cuerpo y el alma, por los cuales cada cual libra su combate por Dios, o bien *fides et opus* (*M. G. H., Epist.* IV, 208 ss.); o también se trata de exonerar y defender a la Iglesia de las falsas doctrinas *intrinsecus et extrinsecus* (*ibid.*, 282). Más tarde, Rabano Mauro veía en el texto de referencia los dos testamentos de la ley (*De universo,* XX, 6; *P. L.* CXI, 538, etc.).

4. Parece cierto que el emperador Enrique IV o el clérigo partidario suyo que redactó sus manifiestos (Gottschalk, sin duda), sería el primero en utilizar el texto de Lucas, de las dos espadas, y al propio tiempo inauguraría un nuevo uso de la imagen clásica de la espada espiritual y la espada material (*M. G. H., Const.,* 1, n. 63, pp. 112-113). Nos hallamos en abril de 1076, en el punto culminante de la disputa entre el emperador y el papa Gregorio VII. Éste ha excomulgado a Enrique, en el sínodo romano de principios de Cuaresma; el emperador convoca en Worms, para Pentecostés, una asamblea que actuará contra Hildebrando. El acto pontifical por el cual le excomulga y le excluye del ejercicio del *regnum* equivale a poner en contingencia la existencia misma de su poder temporal, aparte de su reconocimiento por el Papa: el poder real ¿«consiste» totalmente en el servicio de la Iglesia, o tiene un fundamento ontológico en un orden de Dios, anterior a toda intervención eclesiástica e independiente de ella? A este terreno traen el debate los clérigos del emperador; en esta tesitura y en este sentido acusan a Hildebrando

de reducir a un solo término el mandato divino que instituyó «dos poderes», apelando al texto de san Lucas, *Ecce duo gladii hic* (He aquí dos espadas).

5. De una designación simbólica de ambas formas del poder coactivo de la Iglesia, la imagen de las espadas, relacionada con el texto de san Lucas, comienza desde entonces a significar los dos poderes, el espiritual y el temporal «en sí mismos». A partir de esta época se emplea con frecuencia en un sentido ambiguo, pasando, en un mismo autor, y a veces en el curso de un mismo texto, del sentido clásico, canónico («doble forma del ejercicio del poder coactivo de la Iglesia») al de una doctrina teológico-política referente a la naturaleza y a las relaciones de los poderes temporal y espiritual, considerados en sí mismos, y como consecuencia de la parte de los sacerdotes, con pretensiones teocráticas o mejor, incluso, hierocráticas. Puede notarse este pasaje, por ejemplo, en la *Summa Bambergensis,* en la glosa *Ecce vicit leo* (de la primera mitad del siglo XIII), en Juan Teutónico, Lorenzo Hispano, Tancredo, tal vez Inocencio IV, etcétera. (Véase A. M. STICKLER, *Sacerdozio e Regno nelle nuove Ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei Decretisti e Decretalisti fino alle Decretali di Gregorio IX,* en *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII,* Roma, 1954, pp. 1-26; ID., *Imperator vicarius papae. Die Lehren der französischdeutschen Dekretistenschule des 12, und Beginnenden 13. Jahrhund. uber die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser,* en *Mitteilungen des Inst. für Oesterr. Geschichtsforschungen,* LXII, 1954, páginas 165-212; F. KEMPF, *Popsttum und Kaisertum bei Innocenz III...* Roma, 1954, p. 202, n. 1; 203, n. 24; 208, n. 38; 229.)

Otra ambigüedad favorecía la confusión: la que afectaba a la noción misma de Imperio y de emperador. La disputa entre Gregorio VII y sus sucesores por una parte, y Enrique IV y Enrique V por otra, favoreció de manera incontestable que se hicieran conscientes, del lado imperial o real, de una consistencia laica del poder temporal de los príncipes. Pero del lado papal se conserva una noción enteramente religiosa, eclesiástica y canónica, de la función imperial, que se consideraba como un cometido «de la Iglesia romana», un puro ministerio de la Iglesia regulado por la Curia, o sea una especie de *beneficium* otorgado por el Papa a aquel a quien juzgara digno de él (véase STICKLER, *Imperator vicarius papae,* 189 ss., 208; KEMPF, *op. cit.,* 84 ss., 228; W. ULLMANN, *Cardinal Roland and Besançon,* en *Sacerdozio e Regno...,* Roma, 1954, pp. 107-125).

Es indudable que esta doble ambigüedad, inherente a tantos textos de los siglos XII, XIII y aun del XIV, contenida en la misma

estructura de las instituciones de cristiandad, excusa a los historiadores de haber dado, después del siglo XVII (tesis galicana sobre la «temporalidad» de los reyes, aversión hacia Gregorio VII), a la imagen de las dos espadas el sentido de una teoría teológico-política que no tenía ciertamente en un principio.

BIBLIOGRAFÍA

ED. EICHMANN, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters*, Paderborn, 1909. J. LECLER, *L'origine de l'argument des deux glaives* (*Luc.* XXII, 38) *dans les controverses politiques du Moyen Age: ses orgines et son développement*, en *Recherches Sc. relig.*, XXI, 1931, pp. 299-339; XXII, 1932, pp. 151-197. W. LEVISON, *Die mittelalterliche Lehre von den beiden Shwerter*, en *Deutsches Archiv für Erforsch. des M. A.*, IX, 1951, pp. 14-42. H.-X. ARQUILLIÈRE, *Origines de la théorie des deux glaives*, en *Studi Gregoriani*, I, Roma, 1947, pp. 501-521. A. M. STICKLER, *Der Schwerterbegriff bei Huguccio*, en *Ephemer. juris canon.*, III, 1937, pp. 201-242: *De Ecclesiae potestate coactiva materiali apud Mag. Gratianum*, en *Salesianum*, IV, 1942, pp. 2-23, 77-119; *De potestate gladii materialis Ecclesiae secundum Quaestiones Bambergenses ineditas*, ibid., VI, 1944, pp. 113-140; *Magistri Gratiani sententia de potestate Ecclesiae in Statum*, en *Apollinaris*, XXI, 1948, pp. 36-111; *Il potere coattivo materiale della Chiesa nella Riforma gregoriana secondo Anselmo di Lucca*, en *Studi Gregoriani*, II, 235-285; *Il «gladius» nel Registro di Gregorio VII, ibid.*, III, 89-103; *Il «gladius» negli atti dei concili e dei RR. Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux*, en *Salesianum*, XIII, 1951, pp. 414-445. Un discípulo del P. Stickler, R. Castillo, ha publicado (Turín, 1956) un estudio acerca del poder coactivo material de la Iglesia en los concilios y las actas de los romanos pontífices de Alejandro III hasta Bonifacio VIII: *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio*. Añádase, aparte de los textos de san Bernardo, B. JACQUELINE, *Le pouvoir pontifical selon S. Bernard. L'argument des deux glaives*, en *L'Année canonique*, II, 1953, pp. 197-201; Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de S. Bernard*, en *S. Bernard théologien* (*Analecta S. ord. cisterc.*, ann. 1953), Roma, 1955, pp. 136-190; cfr. pp. 168 ss. (referencias).

Fuera de la Iglesia no hay salvación*

La mejor manera de conocer a fondo la cuestión será sin du[illegible] considerar el sesgo que tuvo esta fórmula célebre.

Aparecía ya, bajo esta forma, en san Cipriano. Mas los exéget[illegible] reconocen que su equivalente se encuentra ya en el N. T.: así, pa[illegible] no citar sino autores no católicos, H. WINDISCH (*Di Spruche v*[illegible] *Eingehen in das Reich Gottes*, en *Zeitschr. für Neutest. Wiss.* [illegible] [1928], pp. 165), la encuentra en san Mateo, y no sería difícil cit[illegible] también el final de san Marcos; A. FRIDRICHSEN la halla en s[illegible] Pablo (*Église et sacrements dans le N. T.*, en *Rev. Hist. Phil*[illegible] *relig.*, 17 [1937], p. 346); T. SPÖRRI (*Der Gemeindegedanke im* [illegible] *Petrusbrief*, 1925, p. 22) y E. G. SELWYN (*The First Epistle* [illegible] *St. Peter*, Londres, 1947, p. 82) la ven en la *I Pe.* con su idea de q[illegible] negarse a venir al bautismo es quedarse en la condenación (compáre[illegible] H. SCHMIDT, *Die Kirche. Ihre biblische Idee...*, Leipzig, 1884, p[illegible] gina 180).

En los Padres antenicenos, la idea, y luego la fórmula en sí mi[illegible] ma, aparecen de golpe como significando: fuera de la pertenen[illegible] a esta institución de salvación que es la Iglesia católica y apostóli[illegible] no existe ni vida eterna, ni salvación posible. Y para ellos «per[illegible] nencia» es lo mismo que bautismo. Véase san IRENEO, *A. H.* II[illegible] XXIV, 1 (*P. G.* VII, col. 966; HARVEY, II, 131; ROUET DE JOURNE[illegible] *Ench. Patr.*, n. 226); san CIPRIANO, *Epis.* IV, 4 (HARTEL, p. 47[illegible] «Nemini salus esse nisi in Ecclesia possit»); LV, 24 (*Ibid.*, p. 642[illegible] LXXXIII, 21 (pp. 794-795: «...quia salus extra Ecclesiam non est»[illegible] LXXIV, 7 (p. 804: «...habere quis possit Deum patrem, habeat a[illegible] Ecclesiam matrem»); *De cath. Eccle. unitate*, c. VI (*P. L.* I[illegible] col. 502; CV, III/1, p. 214; ROUET DE JOURNEL, n. 557); com[illegible] rese c. XII y XXIII. Hacia el mismo tiempo, Orígenes, que tie[illegible]

* Texto (restituido a su estado original) de una noticia redactada en 1956 y publi[illegible] en 1959 en la enciclopedia *Catholicisme* (París, Letouzey), t. V, col. 948-956.

no obstante a espiritualizar la noción de Iglesia y no adopta una actitud tan tajante como Cipriano sobre la remisión de los pecados por el ejercicio del poder jerárquico de las llaves, ofrece fórmulas parecidas : *In libr. Iesu Nave, hom.* III, 5 (*P. G.* XI, col. 841-842 ; Corpus de Berlín, *Orig. Werke,* t. VII, pp. 306-307 ; ROUET DE JOURNEL, n. 537).

Desde este momento la idea tiene dos aspectos : se entiende por una parte que la Iglesia católica es la única institución de salvación ; siendo la única esposa de Cristo, sólo ella ejerce la maternidad espiritual, sólo su bautismo confiere la remisión de los pecados (comp. las fórmulas bautismales antiguas : DENZINGER, n. 2 ss. y P. NAUTIN, *Creo en el Espíritu Santo,* París, 1947) ; por otra parte, se excluye de la salvación a personas determinadas, a saber, a los individuos que no están incorporados a la Iglesia católica por el bautismo.

Compárese todavía, en el siglo IV, el IV concilio de Cartago (398 ?), en MANSI, III, col. 950, luego con una aclaración en el sentido de la necesaria comunión con la Sede romana, debida a san Jerónimo, el cual escribe al papa Dámaso, hacia 374-379, *Epist.* XV, 2 (*P. L.* XXII, col 355 ; ROUET DE JOURNEL, n. 1346).

San Agustín reanuda la tesis de san Cipriano, pero con una corrección muy importante que concierne a la validez del bautismo y de los sacramentos celebrados fuera de la *Catholica,* lo cual le obliga a hacer una acotación nueva : los sacramentos de la Iglesia están desprovistos, para los herejes y cismáticos, de todo fruto de salud, porque la caridad y el Espíritu Santo sólo se dan en la *unitas* eclesial. Véase *Epist.* 141, 5 (*P. L.* XXXIII, col. 579), 173, 6 (col. 755-756) ; 185, 42 y 50 (col. 811- 815) ; *Serm.* 268, 2 (XXXVIII, 1232) ; *C. litt. Petil.,* III, 9, 10 (XLIII, 353) ; *Sermo ad Cesariensis Ecclesiae plebem,* 6 (XLIII, 695 ; C. S. E. L., t. LIII, p. 174 ; ROUET DE JOURNEL, n. 1858) ; *De bapt. C. Don.,* IV, 17, 24 (XLIII, 170), etc. También aquí sorprendemos los dos aspectos susodichos : el de la institución, única eficaz para la salvación (pero en san Agustín, no es ya la Iglesia como tal, como para san Cipriano, sino que es la *unitas;* es ella la que ejerce también la maternidad espiritual), y el de los individuos.

Ciertamente, san Agustín admite la existencia de hombres salvados fuera de la pertenencia expresa a la Iglesia o al pueblo de Dios (aunque siempre sobre la base de una fe — al menos parcialmente explícita —, en lo esencial de la Revelación), pero también afirma con frecuencia que los judíos (después de Cristo), los paganos, los herejes y los cismáticos serán condenados ; cfr. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus,* Munich, 1933, p. 221 ss.

Las categorías y explicaciones agustinianas se hallan de nuevo,

por ejemplo, en el *De fide ad Petrum,* de san Fulgencio, tan a menudo citado en la Edad Media, III, 41 (*P. L.* LXV, col. 692 ; ROUET DE JOURNEL, n. 2269) ; XXXVI, 77 (col. 703 ; ROUET DE JOURNEL, n. 2273) ; XXXVII, 78 y XXXVIII, 79 (col. 703-704 ; ROUET DE JOURNEL, n. 2274 y 2275) ; por Pelagio II, *Epist. Dilectionis vestrae,* 585 (Jaffé, n. 1055 ; *P. L.* t. LXXII, col. 712 ss. ; DENZINGER, n. 247, 248).

Citamos el último texto de Fulgencio porque da la fórmula más clara — incluso la más brutal —, que encierra una manera de entender el principio *Extra Ecclesiam,* que equivale a pronunciar la condenación de las «personas» situadas no sólo espiritualmente, sino canónicamente — aun simplemente *de facto* —, fuera de la Iglesia católica : *Firmissime tene, et nullatenus dubites, non solum omnes paganos, sed etiam omnes Iudaeos et omnes haereticos atque schismaticos, qui extra Ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo et angelis eius* (*Mt.* XXV, 41).

El mismo san Agustín temperaba sus afirmaciones con la consideración de la actitud «moral». El hereje o el cismático no saca provecho alguno de sus sacramentos *in quantum haereticorum et schismaticorum perversitati consentit, De bapt. C. Don.* III, 13 (*P. L.* XLIII, col. 144). Mas también, si alguien está en la Iglesia católica únicamente con el cuerpo y no con el alma, los sacramentos no le aprovechan. En este sentido afirma san Agustín: «Algunos parecen estar dentro cuando en realidad están fuera, en tanto que otros parecen estar fuera, cuando en realidad están dentro» : *De bapt.*, V, 37, 38 (*P. L.* XLIII, col. 196) ; comp. *De civ. Dei,* I, 35 ; *In Joann. Ev. tr.* XXVII, 11 ; *tr.* XLV, 12 ; *Enar. in Ps.* 25, 2, etc.

Sería vano empeño tejer aquí una historia del *Extra Eccl.* a través de la Edad Media. La tradición estaba fijada. Pongamos solamente de relieve algunos enunciados del Magisterio hasta la época moderna : Inocencio III, profesión de fe impuesta a los valdenses, 18 de diciembre de 1208, DENZINGER, n. 423, en que precisa que esta *unam Eccelsiam... extra quam neminem salvari credimus* es la *Sanctam Romanam...;* la nota de romanidad y la obediencia tienden a añadirse a la fórmula. Bonifacio VIII, bula *Unam Sanctam,* 18 de noviembre de 1302, DENZINGER, 468-469 ; Clemente VI, *Super quibusdam* al *Catholicos* de los armenios, 29 de septiembre de 1351, DENZINGER, 570 b ; Decreto para los jacobitas, 4 de febrero de 1442, DENZINGER, 714, en que se adoptan los términos de Fulgencio ; profesión de fe de Pío IV, DENZINGER, 1000, cuya fórmula se toma de nuevo para los maronitas, 16 de de marzo de 1743, DENZINGER, 1473 ; san Pío V, en la bula *Regnans in excelsis,* excomul-

gando y deponiendo a la reina Isabel de Inglaterra, 25 de febrero de 1570 (en MIRBT, *Quellen z. Gesch. des Papsttums,* n. 491, p. 348); Pío VIII, breve *Litteris altero abhinc,* sobre los matrimonios mixtos, 25 de marzo de 1830 (en MIRBT, *op. cit.,* n. 579, p. 436); Gregorio XVI, encíclica *Summo iugiter studio,* 27 de mayo de 1832, sobre los matrimonios mixtos en Baviera (MIRBT, *op. cit.,* n. 582, p. 438), de la cual notaremos aun aquí esta fórmula tan tajante, en que no aparecen todavía los matices que Pío IX introdujo después: *Nec desunt... qui sibi aliisque persuadere conantur, non in catholica solum religione salvari hominem, sed eos quoque, qui haeretici sint atque in haeresi moriantur, ad aeternam vitam posee pertingere.* Se está todavía muy cerca de Fulgencio. Véanse aún otras referencias a documentos del Magisterio en las ediciones con notas del *Codex,* can. 737, § 1 y 1322, § 2.

La fórmula *Extra Ecclesiam* estaba muy bien acuñada y, por tanto, era demasiado impresionante para que dejara de transmitirse como había sido concebida. Pero ciertas consideraciones la hicieron objeto de una atención nueva y se han precisado algunos puntos de interés, de modo que finalmente, en la época contemporánea, la fórmula de san Cipriano no se mantuvo ya exactamente — y es que era imposible que se mantuviera — en el sentido en que la entendió aquel que la lanzara. Los factores a que se debió esto, nos parecen ser los siguientes:

Desde los grandes descubrimientos del siglo XV, se dilataron los horizontes, no sólo los geográficos, sino también los antropológicos: se descubren otras humanidades; algunas, notablemente cultivadas y buenas (véase bibliografía). Si hacían sospechar la existencia de pueblos paganos que vivían más allá de las fronteras de la cristiandad, los Padres y los hombres de la Edad Media no se inquietaban demasiado por ello; al menos no se inquietaban intelectual o teológicamente: el hecho concreto de la Iglesia les llenaba todo el campo de su evidencia; cfr. P. DERUMAUX, *Saint Bernard et les infidèles,* en *Mélanges saint Bernard,* Dijon, 1954, pp. 68-79. Los nuevos conocimientos antropológicos plantean los problemas de un modo un poco distinto. Se ha notado con agudeza que la diferencia entre los jesuitas y los jansenistas se estableció, por una parte, entre hombres informados de otros mundos, gracias a las misiones lejanas, y hombres ligados al texto de san Agustín. Recojamos en todo caso las reacciones del Magisterio romano contra la estrechez de miras jansenistas: condenación de 7 de diciembre de 1690, propos. 5, DENZINGER, n. 1295, que es casi diametralmente opuesta al texto de Fulgencio, sacado de nuevo a colación en el Decreto a los jacobitas; condenación de los errores de Quesnel, por Clemente XI, 8 de sep-

tiembre de 1713, propos. 29, DENZINGER, n. 1379: *Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia.* Se comienza a comprender mejor que el principio *Extra Ecclesiam* no tiene la intención de negar la salvación posible a «las personas» que se encuentran fuera de la Iglesia.

En los textos patrísticos, *Ecclesia* significaba a la vez lo que nosotros llamamos hoy la comunidad cristiana, es decir, el cuerpo de los fieles, y la institución de salvación fundada por Cristo: *Sponsa Christi, Mater fidelium.* En la época moderna, en conjunción con todo un desenvolvimiento de la eclesiología, que no podemos evidentemente trazar aquí, la palabra «Iglesia» se toma cada vez con más frecuencia en el sentido de institución de salvación: tanto es así que ciertos textos distinguen, oponiendo casi «Iglesia» a los hombres o los fieles. Sólo un ejemplo en el catecismo nacional alemán de 1925: «—¿Por qué fundó Jesucristo la Iglesia? —Jesucristo fundó la Iglesia para que conduzca a los hombres a la vida eterna. —¿Qué debe hacer la Iglesia por los hombres? —La Iglesia debe enseñar, santificar y dirigir a los hombres» (citado por M. RAMSAUER, en *Zeitch. f. kath. Theol.*, 1951, p. 330, que cita el mismo catecismo, aprobado en 1894 por el episcopado de Austria). En la medida en que *Ecclesia* se toma más bien por institución de salvación que por el conjunto de los fieles, la fórmula *Extra Eccl.* es también una afirmación que se refiere no tanto a la salvación de tal o cual categoría de personas, como a la legitimidad y necesidad de la institución eclesial apostólica, como única divinamente ordenada para la salud de los hombres. Es netamente el sentido que toma, verbigracia, en estos textos de Pío XI: «Cuando se trata de esta vida y de la salvación, se puede y se debe afirmar de la Iglesia lo que san Pedro dice del mismo Jesucristo: *non est in aliquo alio salus* (*Act.* 4, 12): porque es a la Iglesia, y a ningún otro, a quien Jesucristo confió el mandato y legó los medios (de gracia)...» (carta quirógrafa al cardenal Schuster, 26 de mayo de 1931: *A. A. S.*, 33, 1931, p. 146); compárese con la encíclica *Non abbiamo bisogno*, 29 de junio de 1931 (*ibid.*, pp. 301-302).

No deja de tener aquí interés especial una observación; y es que, paralelamente —en las cuestiones comprendidas bajo el nombre de «problema de la tolerancia» —, el Magisterio católico se adhería sobre todo a los derechos «objetivos» de la verdad, único bien legítimo de los espíritus. Podría aún bucearse más en el paralelismo entre ambas cuestiones.

La idea de error de buena fe no era desconocida en la época patrística: san Agustín la admitía, así como también la idea de lo que llamamos hoy «herejes materiales» (cfr. *supra* y *Epist.* XLIII, 1, *P. L.* XXXIII, col. 160; *De Bapt.* I, 2, 3, *P. L. XLIII*, col. 110)

Salviano de Marsella, hacia el 440, extendía el beneficio de esta idea a los godos arrianos en su conjunto (*De gubernatione Dei,* V. 4, *P. L.* LIII, col. 95-96 : *errant ergo, sed bono animo errant...*). No obstante, el problema de la conciencia errónea no se consideró a fondo realmente antes de los comienzos de la escolástica. El mérito le corresponde aquí a Abelardo, teórico de una moral de la intención (cfr. J. LECLER, *Hist. de la tolérance au siècle de la Réforme,* París, 1955, t. I, p. 117 ss.). A partir de santo Tomás, la cuestión de la conciencia errónea se planteó en términos de ignorancia voluntaria o involuntaria (*Ibid.* 121). Pero la consideración de la buena fe no entró entonces en la problemática del *Extra Eccl.* A lo sumo se tiende a afirmar que Dios no abandonará hasta el fin, en la ignorancia de la verdad, a un alma que sea perfectamente leal. No se tiene idea de que la buena fe pueda hallar posibilidades por el peso, casi irresistible, de las presiones sociales o psicológicas, y se sostiene, por ejemplo, que un musulmán, prisionero de los cristianos — en presencia de la verdad, por tanto —, sería inexcusable si no se abrazara a ella. Cfr. L. CAPÉRAN, *Essai hist.,* 185 ss. ; O. LOTTIN, *Le cas de l'ignorance invincible des vérités de la foi. Quelques textes inédits,* en *Rech. Théol. anc. et med.,* 8 (1936), pp. 299-303. En el siglo XVI, sin embargo, se comienza a admitir que la ignorancia de la fe podría ser involuntaria (LECLER, *op. cit.,* pp. 122-123). Ciertamente, los reformadores protestantes se quedaron en una pura consideración de los derechos de la verdad en sí misma (LECLER, *op. cit.,* pp. 170, 251, 287, 333). Con todo, las guerras de religión levantaron un tal sentimiento de horror y de aversión, que no se puede ya mantener uno en el solo punto de vista, puramente objetivo, de la verdad en sí misma. JURIEU encuentra nuestra máxima «cruel y absurda» (*Le vrai système de l'Église,* pp. 54, 79, 141). Si san Pedro Canisio no planteaba aún la cuestión de la conciencia invenciblemente errónea dentro del problema del *Extra Eccl.* (RAMSAUER, *art. infra, cit.,* p. 137), la idea se impone, en el siglo XVII, hasta en los catecismos : así es como N. ELFFEN, *Panis parvulorum,* Colonia, 1668, p. 31, ss., responde a la cuestión que versa sobre la suerte eterna de los que no pertenecen a la Iglesia, por la distinción entre ignorancia culpable o inculpable (RAMSAUER, p. 165 ss.). Cfr. M. RAMSAUER, *Die Kirche in den Katechismen,* en *Zeitsch. f. Kath. Theol.,* 73 (1951), pp. 129-169 ; 313-346. Los manuales de instrucción religiosa actuales siguen con frecuencia la misma línea : P DÉMANN, *La Catéchèse chrétienne et le peuple de la Biblie,* París, 1952, p. 198, ss.

Las tendencias espiritualistas moralizantes culminan fácilmente en la idea de una Iglesia invisible, que comprendería a todos los

circunspectos o los virtuosos. Puede hallarse ya esto en *Filón* y en el judaísmo alejandrino, N. A. DAHL, *Das Volk Gottes*, Oslo, 1941, p. 108 ss. Ello se encuentra en las corrientes espiritualistas posteriores a la Reforma e influidas más o menos por ella, en Sebastián Franck, Schwenckfeld, Weigel, Böhme (cfr. LECLER, *op. cit.*, 117 siguientes), luego en la corriente pietista, en Spencer, etc.

Las ideas liberales del Siglo de las Luces, centradas siempre sobre el hombre, no podían menos de repudiar el exclusivismo del *Extra Eccl.*: «Quienquiera que se atreva a afirmar: "Fuera de la Iglesia no hay salvación", debe ser expulsado del Estado». (ROUSSEAU, *Contrat social*, IV, 8). Estas ideas liberales penetran en los mismos católicos, máxime en las regiones infestadas por las ideas josefistas. Puede comprobarse entonces cómo se esfuma el tema *Extra Ecclesiam*, y aun en ciertos catecismos cómo se difuminan también las fórmulas de indiferentismo: «El mejor cristiano es el más virtuoso» (J. F. BATZ, 1799); «Todas las religiones tienen un fin santo» (J. M. GEHRING); cfr. RAMSAUER, *loc. cit.*, p. 324 ss. Este indiferentismo halla a su favor por una parte las corrientes filosóficas que no hacen sino fomentarlo (LESSING, *Nathan le Sage;* moralismo pietista de Kant: religión de la conciencia), y por otra el liberalismo de los grandes historiadores protestantes de Tubinga, D. Straus y Chr. Baur (a los cuales se refiere el concilio Vaticano I: véanse sus textos en MANSI, t. LI, col. 571-572).

Estas distintas corrientes nos permiten comprender mejor los enunciados del Magisterio, que se multiplican en el siglo XIX y se caracterizan por dos rasgos nuevos: 1) una fuerte reacción contra el indiferentismo; 2) la asunción expresa de la cláusula de ignorancia invencible en la formulación de la doctrina *Extra Ecclesiam:*

1. La condenación del indiferentismo: Gregorio XVI, encíclica *Mirari vos,* 15 de agosto de 1832, DENZINGER, 1613 ss.; concilios de Colonia, 1850, tit. I, c. 4 (MANSI, XLVIII, col. 77 B), de Viena, 1858, tit. I, c. 10 (MANSI, t. XLVIII, col. 774 A); Pío IX, alocución de 9 de diciembre de 1854, DENZINGER, 1646 ss.; encíclica *Quanto conficiamur moerore,* 10 de agosto de 1863, DENZINGER, 1677; *Syllabus,* prop. 16 y 17, DENZINGER, 1716-1717, con la indicación de los documentos así resumidos. Para los catecismos del siglo XIX, cfr. RAMSAUER, *loc. cit.*, p. 335 ss.

2. Es sobradamente notable que en el mismo momento (y a menudo en los mismos textos) en que el papado reacciona contra el indiferentismo y reafirma con fuerza el principio de *Extra Eccl.*, el mismo papado da lugar a la consideración de la buena fe, que,

reflejada a través del prisma de la naturaleza, de la razón y del liberalismo filosófico del siglo XVIII, alimentaba en forma falaz este mismo indiferentismo. Pío IX parece ser el primer Papa que introdujo así la consideración de la ignorancia invencible o del error de buena fe en la construcción de la doctrina *Extra Eccl.* (comparar NEWMAN, *A Letter adr. to His Grace the Duke of Norfolk...*, 1875, p. 122). Los pontífices que le suceden siguen la misma trayectoria : Pío IX, alocución *Singulari quadam,* de 9 de diciembre de 1854, DENZINGER, 1646-47, texto citado *infra;* encíclica *Singulari quidem,* del 17 de marzo de 1856 (*Acta Pii noni,* II, 1, Roma, 1870, pp. 516-517) ; encíclica *Quanto conficiamur moerore,* 10 de agosto de 1863, DENZINGER, 1677 ; León XIII, encíclica *Satis cognitum,* 29 de junio de 1896, *Acta S. Sedis,* 28, 1895-96, p. 708 ; Pío X, encíclica *E Supremi,* 4 de octubre de 1903, *A. S. Sedis,* 36 (1903-1904), p. 136 ; carta a los obispos del Canadá, 10 de julio de 1911, *A. A. S.,* 3 (1911), p. 564 ; Pío XII, radiomensaje de 5 de septiembre de 1948 a los católicos alemanes (*A. A. S.*, 40 [1948], p. 419). Citemos únicamente el primero de estos textos :

«Demostrad a los pueblos que han sido confiados a vuestros cuidados, que los dogmas de la Iglesia católica no son en modo alguno contrarios a la misericordia y a la justicia de Dios (DENZ., n. 1646). Es preciso, en efecto, admitir como de fe que fuera de la Iglesia apostólica romana, nadie puede salvarse, que es la única arca de salvación, que el que no entre en ella perecerá con el diluvio. Sin embargo, es necesario también reconocer con certeza que los que están, con respecto a la verdadera religión, en una ignorancia invencible, no son culpables a los ojos de Dios. Ahora, ¿quién osará, en su presunción, fijar los límites de esta ignorancia, según el carácter y la diversidad de pueblos, de países, de espíritus, y tantas otras cosas ?»

El concilio Vaticano había preparado, en su *Schema de Ecclesia,* una proclamación de *Extra Eccl.* como *dogma fidei,* calificación empleada ya por los papas Pío VIII (*loc. supra cit.*) y Gregorio XVI, breve a los obispos de Baviera sobre los matrimonios mixtos, 27 de mayo de 1832, e instrucción a los mismos, 12 de septiembre de 1834, citados en MANSI, t. LI, col. 570). El concilio quería proclamar (c. 6 : MANSI, t. LI, col. 541) que la Iglesia, cuerpo y esposa única de Jesucristo, no es una sociedad que se es libre de conocer o de ignorar : es necesario ser uno miembro de ella para forjar su salvación, y esta necesidad es una necesidad ínsita en la naturaleza misma de las cosas (*necessitas medii*). No existe solamente en un precepto positivo (*necessitas praecepti*). No existe salvación sino en *in Ecclesia et per Ecclesiam;* fórmula en que se adivina que está la

dualidad de aspectos que hemos puesto de relieve: la Iglesia es la sociedad de los fieles, y es la institución o conjunto de los medios de salvación divinamente instituidos. Es interesante notar que el Código de Derecho Canónico de 1917, colocándose en el punto de vista de la obligación legal, no mira sino el aspecto de precepto (divino), can. 1322, 2. Pero por otro lado, adopta, para el bautismo, la distinción clásica en teología, *in re vel saltem in voto* (c. 731, 1), que los Padres del concilio no adoptaron (MANSI, t. XLIX, col. 683-85, 700; t. LI, col. 570 C). Notemos aquí de rechazo que la famosa distinción, patrocinada por san Roberto Belarmino (*De Eccl. militante*, III, c. 3) y con frecuencia propuesta en el siglo XIX, entre «cuerpo» y «alma» de la Iglesia, recobraba precisamente en el pensamiento de este Doctor, la distinción entre la pertenencia a la Iglesia *re* o *voto* solamente. En el c. 7 del *Schema de Eccl.*, el concilio, exactamente como Pío IX, expresa el otro aspecto de la doctrina: la ignorancia invencible excusa de no-pertenencia a la Iglesia, delante del Dios que quiere la salvación de todos los hombres y no niega su gracia a los que hacen todo lo posible de su parte. Esta doctrina, se agrega, no favorece en nada el indiferentismo, que se condena de nuevo: MANSI, LI, col. 541-42.

Así fue como se fijó la doctrina firmemente en sus principios. Se echa de ver que, después de aceptar, la consideración de la buena fe (ignorancia moralmente invencible), la fórmula *Extra Eccl.* equivale esencialmente a afirmar que Dios fundó una Iglesia, sólo una, como medio positivo de salvación. Equivale, en suma, a decir: Fuera del designio de salvación de Dios, no hay salvación. Mas este designio o propósito de Dios ha tomado cuerpo en un orden positivo o histórico de realidades, Jesucristo y su cuerpo, la Iglesia. No obstante, bajo una forma estereotipada que procede, como tal, de san Cipriano, la doctrina se mantiene en adelante al margen del juicio formulado sobre la salvación efectiva de tales o cuales hombres, incluso tomada desde el ángulo de la categoría a la cual esos hombres pertenecen canónicamente: herejes, etc. Este hecho, cuya importancia puede medirse fácilmente, y que debería bastar para calmar la angustia o el escándalo que muchos sienten aún ante lo que creen ser una abominable intolerancia, se ha esclarecido con una luz meridiana; y al mismo tiempo ciertas explicaciones teológicas han recibido una especie de consagración oficial, después de lo que se ha llamado el «asunto Feeney».

En abril de 1949, tres profesores laicos del *Boston College* institución dirigida por los Padres jesuitas, fueron despedidos por el padre W. L. Kelcher, rector del mismo: sostenían, en efecto, que todos los que no pertenecían expresamente a la unidad visible de la

Iglesia católica estaban condenados; y además, a los que esto negaban se les tachaba de herejía. El P. Leonardo Feeney, S. J., director, desde 1942, del Centro San Benito de Cambridge, hogar de estudiantes católicos de la Universdad de Harvard, se afilió públicamente al partido de los profesores excluidos y profesó la misma doctrina en el periódico *From the Housetops*, publicado sin *Imprimatur*. El arzobispo de Boston, Mons. R. J. Cushing, puso entonces en entredicho al P. Feeney, condenó las actividades del Centro de San Benito e hizo públicas las sanciones canónicas que se habían adoptado ya hacía varios meses contra el P. Feeney. Éste, lejos de someterse, habiendo formado el grupo de sus partidarios, un centenar de personas, con el apelativo de «Esclavos del Corazón Inmaculado de María», siguió divulgando su doctrina. Hasta que el Santo Oficio pidió al arzobispo de Boston hacer pública una carta que le había dirigido el 8 de agosto de 1949 y en que, exponiendo los motivos de su reprobación de las tesis del P. Feeney, daba una enseñanza positiva y autorizada sobre la doctrina al respecto (verano de 1952). Añadamos que el P. Feeney fue excomulgado en 13 de febrero de 1953 (*A. A. S.*, 45 [1953], p. 100): extraña actitud la de un hombre que se hace excluir de la Iglesia para poder afirmar que aquellos precisamente que *no* pertenecen a ella explícitamente, son condenados. He aquí algunos pasajes del importante documento romano:

«Entre las cosas que la Iglesia predicó siempre y jamás dejará de enseñar, figura esta declaración infalible en que se afirma que no hay salvación fuera de la Iglesia.

»No obstante, este dogma debe entenderse en el sentido que le atribuye la misma Iglesia... Ahora bien, en primer lugar, la Iglesia enseña que en esta materia existe un mandato más estricto de Jesucristo, puesto que Él encargó expresamente a los Apóstoles que enseñaran a todas las naciones observar todos sus mandamientos (*Mt.* 28, 19-20). No es el menor de éstos el que nos manda incorporarnos por el bautismo al Cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, y permanecer unidos con Él y con su Vicario, por quien Él mismo gobierna aquí abajo a su Iglesia de modo visible. Por lo mismo, nadie se salvará sí, sabiendo que la Iglesia es de institución divina por Cristo, se niega a pesar de esto a someterse a ella o se separa de la obediencia del Pontífice romano, Vicario de Cristo sobre la tierra.

»No solamente ordenó nuestro Salvador que todos los pueblos entraran en la Iglesia, sino que estableció también que éste era un medio de salvación sin el cual nadie puede entrar en el reino de la gloria.

»En su infinita misericordia, Dios quiso que, puesto que se trataba de los medios de salvación ordenados al fin último del hombre, no por necesidad intrínseca, sino únicamente por institución divina, sus efectos saludables pudieran igualmente obtenerse en ciertas circunstancias, cuando estos medios son solamente objeto de «deseo» o de «aspiración». Este punto se estableció claramente en el concilio de Trento, tanto a propósito del sacramento del bautismo como del de la penitencia (DENZINGER, 797, 807).

»Es necesario decir lo mismo, en su campo, de la Iglesia en tanto que medio general de salvación. Por esto, para que una persona obtenga su salvación eterna, no se ha requerido siempre que estuviera «de hecho» incorporada a la Iglesia a título de miembro, sino que es necesario que le esté unida al menos por «deseo» o por «aspiración». Sin embargo, no es siempre necesario que esta «aspiración» sea explícita como en el caso de los catecúmenos. Cuando se está en una ignorancia invencible, Dios acepta un «deseo implícito», así llamado porque está incluido en la buena disposición del alma por la cual desea conformar su voluntad con la de Dios...

»Con todo, no hay que creer que cualquier deseo de entrar en la Iglesia es suficiente para la salvación. El deseo por el cual uno se adhiere a la Iglesia debe estar animado por la caridad perfecta. Un deseo implícito no puede producir su efecto si no se posee la fe sobrenatural, "porque el que se acerca a Dios debe creer que Dios existe y que remunera a los que le buscan..." (*Hebr.* 11, p).»

Se echará de ver aquí una aclaración nueva, con respecto al concilio Vaticano I: la *necessitas medii,* que afecta a los sacramentos y a la misma Iglesia como sacramento o medio de salvación, proviene de una institución positiva de Dios. Ahora bien, en tanto que es un medio necesario por su misma naturaleza, debe usarse «realmente» (tal es el caso de la disposición interior de fe y de amor de Dios, reales al menos en la disposición de obedecer a este Dios, en cuanto que se le conoce); en cambio, un medio necesario que lo es por institución positiva puede ponerse en práctica *re vel saltem voto.*

De esta encuesta histórica, que nos ha hecho asistir al desarrollo de la doctrina, podemos concluir:

1. Se excluye una posición latitudinaria, despreciando o haciendo poco caso de la institución positiva en la que se traduce y quiere efectuarse la voluntad divina de salvación universal: como si todas las religiones fuesen válidas y no hubiera razón para inquietarse en buscar la verdad.

Notemos a este respecto que el indiferentismo es el enemigo de la buena fe. En verdad la destruye. La buena fe sólo existe, en

efecto, en el caso de la ignorancia invencible, es decir, si se ha sentido inquietud, según sus posibilidades, por la búsqueda de la verdad. Profesar en principio que una búsqueda de tal naturaleza carece de importancia, es minar la buena fe en su misma raíz.

2. Se excluye también una posición estrecha, de tipo Feeney, que no tiene en cuenta la ignorancia de la buena fe, y exige, para la salvación, la pertenencia explícita a la unidad visible de la Iglesia. Esta posición viene así a explicar el *Extra Ecclesiam nulla salus* a las «personas» como tales, y a determinar, por un criterio exterior, «quién» puede y «quién» no puede salvarse. Ahora bien, la Iglesia juzga de los principios y de las cosas, no juzga de la salvación eterna de las «personas» (véase el bello comentario de W. Vischer sobre el Juicio de Salomón).

3. Por lo demás, el desenvolvimiento de las doctrina se ha hecho en el sentido de un alejamiento de este punto de vista y de una afirmación de la unicidad o de la legitimidad exclusiva de la institución dispuesta por Dios, para la salvación de los hombres. En razón de la voluntad de salvación universal en Dios, esta afirmación debe implicar una insistencia no menos fuerte a la catolicidad de la Iglesia de Cristo y de su acción en medio de los hombres. Véanse las consideraciones interesantes en este sentido, a propósito de la realidad misionera o apostólica de la Iglesia, en L. LOCHET, *Fils de l'Église,* París, 1954, c. 2 y 3; compárese J. O'CONNELL, *The Salvation of Non-Catholics,* en *The Downside Rew.* núm. 72, julio 1954, pp. 256-263.

4. Únicamente la pertenecencia efectiva a la unidad visible de la Iglesia católica, garantiza la plenitud de los medios de salvación y de santificación. Los que sufren de una ignorancia moralmente invencible con respecto a esa unidad, pueden pertenecer a ella *voto.* No es necesario que este «voto» sea explícito o que represente una realidad psicológica consciente.

El mínimum de adhesión objetiva requerida es el que formula la epístola a los Hebreos (11, 6): creer en Dios remunerador. Para que esta fe sea saludable, debe ir acompañada de la caridad. El padre R. Lombardi ha demostrado que este mínimum es accesible a todo hombre (puesto que por una parte es necesario de necesidad de medio, y por otra, Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad: *I Tim.* 2, 4); este objeto mínimo de la fe lo proponen, «de hecho», fuera de las fronteras de la Iglesia católica, las otras comuniones cristianas, el judaísmo, el

islamismo, y aun muchas religiones falsas, en las cuales hay tal vez un reflejo de la «Revelación primitiva».

¿Puede creerse posible la existencia de un ateísmo de buena fe: sea un ateísmo positivo (negación de Dios), sea al menos un ateísmo negativo (ignorancia)? Si se contesta a esta pregunta afirmativamente, se nos induce a admitir una posibilidad de salvación sobre la base de una fe implícita: implícita en «la intención de la fe», contenida en la rectitud moral con relación al fin tal como uno se la representa. Este fin es, de hecho, sobrenatural. Ignorado de buena fe, puede ser realmente perseguido en ciertas sustituciones de Dios, tales como la dedicación a una gran causa que adquiere valor de absoluto: Justicia, Verdad, Fraternidad, Paz... Creo, por mi parte, que la teología, y aún la Sagrada Escritura, ofrecen posibilidades en este sentido.

5. La distinción de una pertenecencia a la Iglesia, *voto* o *re*, es clásica en teología católica, al menos a partir del siglo XII (tal distinción se formuló entonces a propósito de los sacramentos). La encíclica *Mystici Corporis*, de 29 de junio de 1943, la adoptó de nuevo al precisar la aplicación eclesiológica: *In Ecclesiae membris ii soli adnumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semetipsos misere separaverunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt* (*A. A. S.*, 35 [1943], p. 202). Pero el Santo Padre habla a continuación de aquellos que *ad adspectabilem non pertinent Catholicae Ecclesiae compagem,* sino que, eventualmente, *inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur* (pp. 242-243). Según la enseñanza pontificia, el Cuerpo místico de Cristo «es» la Iglesia católica romana: sólo es miembro de aquél quien es miembro de ésta. La encíclica no sería muy favorable a la idea de «pertenencia» invisible a la Iglesia visible, o también a la de pertenencia *voto,* pues, según ella, lo que el *voto* realiza, es simplemente «un orden» al Cuerpo místico.

La teología católica ha hecho cada vez más hincapié en el carácter esencialmente «visible» de la Iglesia. Los no-católicos de buena fe, en quienes existen las realidades de gracia, pertenecen al Cuerpo místico, diríamos en cuanto a su *res:* están comprendidos en lo que será salvado (escatológicamente). Pero terminando el desenvolvimiento seguido por la teología, después del siglo XVI sobre todo, la encíclica insiste sobre el hecho de que sólo se puede hablar de «Cuerpo» de Cristo donde la *res* de gracia está unida a su *sacramentum* positivamente instituido y visible. Razón por la cual, los no-católicos de buena fe no son para ella «miembros» del Cuerpo místi-

co. No obstante, habiendo en ellos cosas que se derivan de su *res*, tienen una relación con él; la encíclica expresa esta relación por la palabra *ordinari*. Equivale a decir que las realidades de gracia que se encuentran en ellos, tienden de suyo a incorporarse al Cuerpo visible de Jesucristo, todo a la vez *res* y *sacramentum* de salvación. Así, la salvación, eventualmente asegurada a estos no-católicos, no se ha dado *extra Ecclesiam*. La Iglesia católica es la única institución (*sacramentum*) divinamente instituida y ordenada de salvación, y lo que existe de gracia en el mundo está relacionado con ella por la finalidad y también por la eficiencia.

BIBLIOGRAFÍA

A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit d. Kirche nach d. altchristlichen Literatur bis z. Zeit d. hl. Augustinus*, Friburgo, 1903; B. Poschmann, *Sichtbarkeit d. Kirche nach d. Lehre d. hl. Cyprian*, Paderborn, 1908, pp. 43-52; C. Romeis, *Das Heil d. Christen ausserhalb d. wahren Kirche nach d Lehre d. hl. Augustinus*, Paderborn, 1908. Card. Dechamps, *Oeuvres*, t. I. pp. 361 ss.; J. H. Newman, *Pensées sur l'Église*, París, 1956, pp. 246 ss.; J. Buroni, *De intolerantia cath. seu de sententia* «Extra...», Turín, 1868; E. Dublanchy, *De axiomate «Extra...»*, Bar-le-Duc, 1895; E. Hugon, *Hors de l'Église point de salut*, París, 1907; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2 vols. *(I. Essai historique; II. Essai théologique)*, París, 1912; V. Banivel, *Hors de l'Église, pas de salut*, París, 1913; S. Harent, *D. T. C.*, VII, 1726-1930; A. d'Alès. *D. A. F. C.*, IV, col. 1156-1182 (1922); O. Karrer, *Das religiöse in der Menschheit un das Christentum*, Friburgo, 1934 (trad. francesa, *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme*, París, 1936); A. Stolz, *Extra...*, en *Den Kathol. Gedanke*, 1937, pp. 101-112; A. Rademacher, *Die Wiedervereinigung d. christl. Kirchen*, Bonn, 1937, pp. 15 ss.; J. C. Fenton, *Extra...*, en *The American Eccl. Rev.*, CX (1944), pp. 300 ss.; Ch. Journet, *Hors de l'Église...*, en *Nova et vetera*, 24 (1949), pp. 61-90, y *L'Église du Verbe incarné*, t. II, París, 1951, pp. 1081-1114; R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha fede*, 4.ª ed revisada, Roma, 1949 (trad. inglesa, Londres, 1956); M. L. Smit, *Extra...*, en *Jaarboek... van kath. Theol. in Nederland*, 1951, pp. 5-26; J. C. Fenton, *The Meaning of the Church's Necessity for salvation*, en *The American Eccl. Rev.*, 124 (1951), pp. 124-143, 243-221, 290-302; G. Kopf, *«Hors de l'Église...»*, *Origines d'une formule équivoque*, en *Cahiers universitaires*, 1953, pp. 302-310; P. A. Liégé, *Le salut des «autres»*, en *Lumière et Vie*, n. 18 (1954), pp. 13-50; T. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, t. II, Roma, 1954, pp. 307-328; *Die Zugehörigkeit zur Kirche und das Heil ausserhalb d. Kirche*, en *Herder-Korrespondenz*, abril 1955, pp. 321 ss.

Sobre el caso Feeney: *Lettre du St-Office à Mgr. R. J. Cushing*, arzobispo de Boston, 8 de agosto de 1949, en *The American Eccles. Rev.*, 127 (1952). pp. 307-311; trad. fr. en *Doc. Cathol.*, 2 noviembre de 1952, col. 1395-1398. Excomunión del P. Feeney en *A. A. S.*, 45 (1953), p. 100. *America*, 30 de abril de 1949 (exposición católica); C. G. CLARKE, *The Loyolas and the Cabots*, Boston, 1950 (contra la posición católica); *La Croix*, 1 de junio de 1949; *Theolog. Zeitschr.*, 1952, pp. 49 ss.; A. HOFFMANN, *Die Heilsnotwendigkeit d. Kirche nach einer authentischen Erklärung des Hl. Offiziums*, en *Die Neue Ordnung*, 7 (1953), pp. 90-99.

A propósito de la salvación de los no-católicos*

Si se nos preguntara cuáles son las cuestiones que se tratan con más frecuencia entre los estudiantes, en Francia, diríamos: el sufrimiento de los inocentes, el infierno, la historia de los orígenes y el pecado original, la salvación de los no-católicos, el valor de las otras religiones. En una palabra, se ventilan los puntos en que la «economía» positiva de salvación halla el destino de una humanidad que se esfuerza en pensar racionalmente su propia historia y su futuro. Por eso no podemos menos de prestar la más viva atención, al par que nuestra simpatía, a un libro de 400 páginas que se nos brinda con el título prometedor: *The salvation of the Unbeliever*. Máxime cuando lo vemos firmado con el nombre prestigioso de P. Ricardo Lombardi [1].

El P. Lombardi aborda la cuestión con la intención declarada de encontrar una respuesta tan amplia y optimista como sea posible, pues siente la angustia que produce el hecho de que millares y millares de hombres no han llegado nunca ni podrán llegar jamás al conocimiento explícito de Jesucristo y de su Iglesia. Esta solución amplia y optimista le parece autorizada y hasta exigida, por el texto de san Pablo: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» [2].

No obstante, al igual que los numerosos autores católicos, cuyos pareceres menciona o discute, resiste a la tentación de aminorar la

* Publicado en inglés en *Blackfriars* (julio-agosto 1957), 290-300, y en francés en la *Revue des Sciences religieuses* (Estrasburgo), 32 (1958), 53-56.

1. R. Lombardi, s. j., *The Salvation of the Unbeliever* (Londres, Burns y Oates 1956), in 8.º, XVI-376 pp.; traducción de *La salvezza di chi non ha fede* (*Orientamenti e Contributi*, 6) (4.ª ed., Roma, Ed. «La Civiltà cattolica», 1949), 710 pp.; trad. castellana, *La salvación del que no tiene fe* (Barcelona, Herder, 1956²).

2. *I Tim.* 2, 3. ¿Se nos permitirá evocar aquí un recuerdo personal? Durante una audiencia privada de S. S. Pío XII, en mayo de 1946, al expresar al Santo Padre nuestro interés particular por la unión de los cristianos y por el protestantismo, Su Santidad respondió vivamente: *Deus vult omnes homines salvos fieri...*

dificultad del problema; descarta a sabiendas las soluciones fáciles. Un segundo texto de san Pablo priva, a su juicio, en la cuestión, que enuncia aquí una exigencia mínima, pero imperativa: «Quien se acerca a Dios debe creer que existe y que se ha hecho el remunerador de aquellos que le buscan» (*Heb.* 11, 6). Realmente, estos dos textos paulinos constituyen las dos columnas en que estriba toda la cuestión: Necesidad de la fe en Dios remunerador — necesidad que el P. Lombardi, con toda la tradición católica, reconoce ser una «necesidad de medio», es decir una necesidad ontológica, que se halla en la misma naturaleza de las cosas, no una necesidad jurídica, de puro precepto —; voluntad, en Dios, de salvación universal. De donde se sigue que el «acto de fe», rigurosamente necesario para la salvación, es realmente posible para todos los hombres.

Tal es la tesis esencial de un libro que, a través de una discusión detallada de las diversas opiniones emitidas, trata de precisar «en qué condiciones» todos los hombres pueden realmente formular este acto de fe.

Demasiado exclusivamente dominado, en mi opinión, por el texto de la epístola a los Hebreos, el P. Lombardi presta atención casi únicamente a las condiciones «objetivas» del acto de fe, es decir, de salvación (creer en Dios remunerador); y todo su esfuerzo, respondiendo a su propósito de buscar una solución lo más amplia posible, consiste en hallar estas condiciones realizadas en una porción muy extensa de la humanidad. No sólo las comuniones cristianas no católicas, sino el judaísmo y el islamismo proponen a sus adeptos este objeto material mínimum de la fe. Y no solamente estas grandes religiones monoteístas, que se adhieren expresamente al tronco histórico de la Revelación positiva, sino, entre las falsas religiones, aun aquellas que no tienen ningún punto de contacto con la Revelación judeo-cristiana y sólo pueden beneficiarse de un eco más o menos problemático de la «Revelación primitiva».

Notemos estas páginas de nuestro autor, tan importantes como prudentes. Admite (p. 194) que, en los sitios por donde han pasado sus misioneros, el protestantismo hubiera podido aportar y dejar más de lo que es necesario para la salvación, en cuanto a conocimientos objetivos. Halla el mismo mínimum de verdades objetivamente necesarias en más de un mensaje religioso no cristiano: por ejemplo (p. 208 ss.), en el amidismo de la China y del Japón. Expone y discute con prudencia y reserva, adopta en suma, la idea expresada más audazmente por el P. Pinard de la Boullaye, en el curso de su Cuaresma de 1936, en Nuestra Señora de París, que la salvación, y por tanto la fe, puede suficientemente lograrse usando de los medios que las falsas religiones y sus profetas proponen, y que res-

ponden, a pesar de todo, a las condiciones requeridas por san Pablo: Creer que Dios existe, y que remunerará ampliamente a los que le buscan (cfr. p. 274).

Desde el principio al fin el P. Lombardi se mantiene en este criterio «objetivo». La presencia de este objeto material mínimo de la fe parece obrar como una especie de sacramento de salvación. Esto da a veces a la exposición un cierto aire jurídico, acentuado aún por la manera con que el P. Lombardi se refiere a los autores que cita o cuyas opiniones teológicas discute. A veces causa la impresión de no ser tanto una investigación teológica como una discusión casuística. En esta discusión se trataría de desbrozar un camino, el más seguro posible, entre las opiniones propuestas y buscar, en función de las condenaciones de «proposiciones» tomadas como artículos de un código (sin averiguar su contexto histórico), lo que está permitido o prohibido sostener. Esto ¿será apto para el lector italiano o inglés? Creemos, en todo caso, que al público francés le gustaría oír un acento más religioso [3], encontrar aquí o allá una nota más psicológica, e incluso ver con más relieve lo que hay de aceptable y fecundo en los análisis modernos de la subjetividad y de la ontología intersubjetiva. ¿Puede hablarse hoy de estas cosas, sin más, en las categorías, siempre lógicas, antes de aparecer la fenomenología y las filosofías de la existencia? Pero, aun manteniéndose dentro de los límites de la teología clásica, la investigación del P. Lombardi, por muy interesante que sea, ¿no se queda un tanto corta?

Se limita, como a su *stella rectrix,* al enunciado del «objeto material» mínimo de la fe saludable: si este mínimum es presente, puede uno salvarse; de lo contrario, no. Pero esta consideración más «lógica» que «moral», no es la única posible. La teología de la «intención de la fe», como la expuso, por ejemplo, el P. A. Gardeil en la segunda edición de *La credibilité et l'apologétique* (1912), cuyo importante prefacio se suprimió desgraciadamente en las tiradas siguientes, ¿no permite dilatar aún la solución del problema que, con razón, obsesiona al P. Lombardi?

Esta intención de la fe consiste en la buena disposición del hombre con respecto a su fin último y los medios indispensables para conseguirlo. Es sobrenatural, porque este fin es de hecho sobrenatural, ordenado desde el principio a un término sustancialmente so-

3. Es una lástima que en el libro del P. L., aun ideas capaces de despertar un eco profundo en la conciencia, sean tratadas y expresadas de una manera asaz jurídica y seca. Sólo un ejemplo: p. 82, la idea de que un acto de «fe» es necesario como reparación y contrapeso del pecado original, que ha sido una negación a la sumisión. Pascal o Newman hubieran expresado la misma idea con otro acento.

brenatural, el acto de fe, y está animado y sostenido por el auxilio de la gracia.

El orden normal de las cosas es que esta intención de la fe encuentre su objeto adecuado, gracias a la predicación apostólica, *fides ex auditu*. Que al menos halle su objeto material mínimo, al que se ha ceñido el P. Lombardi. Pero si no halla ni siquiera este objeto mínimo, ¿no puede abrir su camino, a favor de una ignorancia invencible de Dios, adhiriéndose a cierto sucedáneo de Dios, cual sería por ejemplo, la consagración a una gran causa, a la que se daría el valor de un absoluto: Justicia, Verdad, Fraternidad, Deber, Progreso, Paz? Objetivamente, éstos son los principales ídolos del mundo moderno. Mas, subjetivamente, ¿no pueden ser ellos los conceptos bajo los cuales las conciencias, realmente, honrarían y buscarían a Dios sin nombrarle ni conocerle? ¿Cabe una fe saludable puramente implícita? La ignorancia invencible, que excusa de toda falta, ¿puede extenderse hasta este objeto material mínimo que es la existencia de Dios?

Con infinitas precauciones, el P. Lombardi admite (p. 175) la posibilidad de un ateísmo, «incluso positivo» (no la simple ignorancia de Dios, sino su negación) de buena fe; pero cree que esta buena fe no puede durar hasta la muerte, y no ve salvación posible para un ateo, si no es en un auxilio gracias al cual Dios le conduciría, al principio, a reconocer su existencia. Digámoslo con más brevedad: según el P. Lombardi, es preciso pasar siempre por un conocimiento explícito — lo cual no quiere decir perfecto — del objeto material mínimo de la fe saludable, tal como se enuncia en *Heb.* 11, 6.

Es necesario reconocer que la Sagrada Escritura y la Tradición parecen favorecer este modo de ver.

Si preguntamos a la Escritura, cada vez que extiende el campo de salvación más allá de los límites del pueblo de Dios, parece suponer perfectamente, no sólo la fe explícita en la existencia de Dios, sino cierta referencia a la economía positiva de la Revelación judeocristiana, cuyos elementos son, en definitiva, relativos a Cristo (cfr. *Jn.* 5, 46, etc.). Si los ninivitas deben ser salvados, es porque han respondido a la predicación de Jonás; si la reina del Mediodía se hallara en buena situación cuando ocurra el Juicio, es porque vino de lejos a escuchar la sabiduría de Salomón (*Mt.* 12, 38-42 y paral.). El vaso de agua que se dé tendrá su recompensa: pero dado a uno de estos pequeñuelos «en tanto que es un discípulo» (*Mt.* 10, 42). El Reino será transferido a un pueblo que recogerá los frutos; pero se trata de los gentiles que responden a la predicación del Evangelio (*Mt.* 21, 43); si Dios aguarda con paciencia, de modo que todo hombre llegue a la salvación (*I Pe.* 3, 9), es para dejar a la predicación

del Evangelio el tiempo necesario para alcanzar los extremos del mundo (finales de Mateo y Marcos). Muy bien se dice (*Act.* 10, 35): «En toda nación quien le teme y practica la justicia le es agradable», mas esto supone un reconocimiento expreso de Dios; inclusive puede referirse tal vez únicamente a la situación de los «temerosos de Dios», etc.

No siempre trata de precisar el pensamiento de los Padres sobre nuestra cuestión, porque nos es muy difícil situarnos de modo exacto en sus perspectivas y, si es lícito hablar así, en su universo mental. Además, no podemos estudiarlos todos. Limitémonos al más grande, al igualmente más estudiado, san Agustín [4]. Admite la salvación de un cierto número de almas, al menos, fuera de los límites visibles del pueblo de Dios: Job, la Sibila, y aún otros [5]. Pero siempre en dependencia de un conocimiento positivo de Dios y de los caminos de salvación, debió este conocimiento, para realizarse, implicar una especie de revelación directa y personal *per ipsum Deum vel per Angelos* [6]. P. Batiffol y Fr. Hoffmann tienen razón, a mi juicio, de ponerse en guardia contra la tentación de atribuir a san Agustín las ideas modernas acerca de la buena fe y sus efectos; el Doctor de la gracia no piensa en una *fides implicita*. La idea de un «alma de la Iglesia», tal como se le ha atribuido a veces, no es suya. Para él tenemos el Espíritu de Cristo, porque estamos en su Cuerpo.

Indudablemete, todo esto nos impondría una solución moderadamente amplia, como la del P. Lombardi, de no haber otros textos escriturísticos, y otros desenvolvimientos de la doctrina.

En primer lugar, existe en el N. T. toda una serie de textos que ofrecen una amplia posibilidad de salvación, o por lo menos de no-condenación [7]. En ellos se dice que Dios dará a cada uno según sus obras. Algunos de estos textos miran al «comportamiento» o conducta

4. Véase, sobre el punto que nos ocupa aquí: C. ROMEIS, *Das Heil der Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustinus* (Paderborn, 1908); L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles. I. Essai historique* (Toulouse, 1934); P. BATIFFOL, *Le Catholicisme de S. Augustin* (París, 1920), p. 162 (apenas si lo toca de paso); J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus* (2.ª ed., 1929), t. II, p. 300 s. (trata de ampliar el horizonte más allá de lo que dicen expresamente los textos); Fr. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (Munich, 1933), p. 212 s., especialmente pp. 224 s., 229; G. SPANEDDA, *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino* (Sassari, 1944), pp. 86-99 («el camino del Cielo está abierto a todos los hombres de buena voluntad»).

5. Véase, por ejemplo, *De Civitate Dei,* I, 35 (ed. Dombart, I, 51); XVIII, 23; 47 (II, 285, 330 s.); J. WANG TCH'ANG-TCHE, *S. Agustin et les vertus des païens* (París, 1938).

6. Cfr. *De dono parseverantiae,* XIX, 48 (*PL* 45, 1023).

7. Los textos que vamos a citar seguidamente, hablan, en efecto, de retribución según las obras y no implican necesariamente que se trate del cielo. Comp. *Mt.* 10, 15; 11, 22, 24. Algunos textos, no obstante, hablan de una participación en el festín mesiánico, en el Reino: *Mt.* 8, 10-12; *Lc.* 13, 29.

«de los cristianos» (por ejemplo, *II Tim.* 4, 14; *I Pe.* 1, 17), pero otros hablan de una manera completamente general [8]. Por lo demás, san Pablo dice igualmente que aquellos que no tienen la Ley tienen su conciencia para sí, y aparecerán como tales en el tribunal de Dios (*Rom.* 2, 11-16). Todos estos textos hablan, no de una pertenencia a la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo, aquí abajo, sino más bien de una situación escatológica. Existe la Iglesia, Cuerpo de Cristo: comprende a los fieles, los «santos», que acogieron la fe apostólica y recibieron los sacramentos apostólicos. Existen luego, en los mismos paganos, hombres que son lo que son: eventualmente virtuosos, gracias al socorro de Dios. San Pablo no habla, a propósito de ellos, en su situación presente, ni de «adopción», ni de «arras del Espíritu Santo», no de «habitación del Espíritu Santo» en ellos, ni de ser el Cuerpo de Cristo: cualidades éstas que parecen vinculadas a la pertenencia formal, a la institución de salvación que dimana de Cristo muerto y resucitado por nosotros. Pero tiene en cuenta, para aquellos que habrán obedecido a la ley de Dios que habla en su conciencia, y hayan hecho obras buenas — no sin el auxilio de lo que nosotros llamamos gracia, y entrando bajo la soberanía y en el plan de Jesucristo: (cfr. *Ef.* 1, 18-23; *Col.* 1, 15 ss.; 2, 9 ss.) —, una retribución escatológica que no puede ser otra que una «salvación». Hay evidentemente aquí algo que es de la mayor importancia para la cuestión que nos ocupa, aunque no se encuentre todavía ninguna afirmación formal de «fe implícita».

Tal vez podemos ir más lejos en este sentido, si volvemos a los Evangelios, al de san Juan, especialmente. Se nos perdonará que demos aquí únicamente un esquema muy elemental de un estudio que hicimos, pero que exigiría un desarrollo mucho más extenso [9].

La fe se presenta, en el Evangelio, como el término de un movimiento que comienza mucho antes del encuentro formal de su objeto, en ciertas disposiciones del corazón, que se sintetizan en una disponibilidad humilde y abierta, no egoísta, a las exigencias de la luz tal como uno las percibe. Se invita al alma a declararse frente a ciertos hechos que son, en realidad, como mensajeros de Dios, aun cuando no se les reconozca necesariamente como tales. Abraham da

8. Véase *Sal.* 62, 13; *Job* 34, 11; *Mt.* 16, 27, comp. 25, 19 s.; *Lc.* 14, 14; *II Cor.* 5, 10 (comp. *I Cor.* 3, 8); *Rom.* 2, 6; *Ef.* 6, 8.

9. Estúdiese toda la economía de los *signos* o del acceso a la fe en san Juan. Véase en particular *Jn.* 3, 18-21 (comp. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, p. 219). Es en el fondo lo que san Agustín llama *inchoationes fidei*, de las cuales halla un ejemplo en el centurión Cornelio. Pero Agustín incluye, en estas *inchoationes* la fe en Dios, más bien en el sentido del P. Lombardi; nosotros extenderíamos la aplicación más allá de lo que él lo hace, hasta el terreno de un implícito que, a nuestro juicio, él no ha considerado.

acogida a los viajeros que están de paso, y no sabe que ha recibido la visita de ángeles, si ya no del mismo Yavé...

Existe la apariencia de las cosas, según la cual esas cosas pertenecen a la trama de la historia profana, y existe su significación, su peso espiritual, su valor de indicio o de aducción hacia Dios, según las cuales entran en la historia santa de la salvación. Dios está en ellas, nos espera en ellas y nosotros vamos a su encuentro o frustramos su expectación, pero no lo sabemos (compárese con *Mt.* 25, 31-46). Sin embargo, en razón de la actitud, ya sea de lealtad y de abertura, ya sea de cerrazón y apego a nosotros mismos y de real traición, el germen de intención moral que decidirá, finalmente, de nuestro destino, se crece hacia su término verdadero o se tuerce, se debilita y se pierde. Pero sabemos que el fin, siendo de hecho sobrenatural, y no pudiendo suponer, como disposición preparatoria adecuada, sino la intención de la fe, este germen de buenas disposiciones hacia Dios es realmente el germen de la fe. Su término normal es el encuentro del hecho de Jesucristo y de la palabra apostólica —«Señor, ¿quién es para que yo crea en Él?»— «Le estás viendo, es el mismo que te habla» (*Jn.* 9, 36-37).

Mas puede no encontrarse el hecho positivo de Jesucristo, y de hecho no hace falta. Hasta puede que no se encuentre formalmente el hecho de Dios o bien que se le den otros nombres y no se le alcance sino como bajo un disfraz. Se quedará entonces en el plano de las aproximaciones de Dios, que se presenta a nuestra fidelidad bajo signos no descifrados, sin llegar al encuentro formal. Lo esencial será entonces mantenerse, frente a los signos o disfraces de Dios, en una postura tal (de «obras»), que no frustre en sí mismo el designio de Dios (*Lc.* 7, 30). La *intentio fidei,* viviendo realmente en esta alma de buena voluntad, culminará en su término sólo escatológicamente. Tal vez en el mismo instante de la muerte, si se puede «adaptar» en este sentido la hipótesis propuesta no ha mucho por Mons. P. Glorieux, y que el P. Lombardi discute con mucho esmero [10].

10. P. Glorieux, «Endurcissement final et grâces dernières», en *Nouvelle Rev théol.* (1932), pp. 865-892, con las acotaciones hechas en *Ami du Clergé* (1933), p. 818 s. y en «Fieri est factum esse» (*Divus Thomas* [Plasencia] 4 [1938], pp. 254-278). Lombardi, *op. cit.*, pp. 248-266. Mons. G arguye del carácter indivisible del momento en que el alma «se separa» del cuerpo y se halla «separada» de él. Sea: esta consideración nos permitiría hablar de una última lucidez y de una última decisión que no serían las de un muerto (como el P. d'Alès lo concede a Mons. G.), sino las de un moribundo. Insistamos por nuestra parte, sobre la necesidad de satisfacer plenamente al principio revelado: «Puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho «por el cuerpo», bueno o malo (*II Cor.* 5, 10).

Todo esto el P. Lombardi lo admitiría; sólo que no lo ha desarrollado, y por lo demás sólo consideraría como excepcional y provisional el hecho de que una ignorancia o una negación de Dios acompaña a una intención derecha del fin. Esto arranca más bien de un conocimiento y de una apreciación de los «hechos» que de principios dogmáticos absolutamente decisivos. Por extraño que parezca tal vez a algunos, al menos a primera vista, la teología depende aquí, en no poca medida, del conocimiento de los hechos que se presentan diversamente según los medios humanos y según las épocas. Indiquemos aquí algunos puntos, más bien a modo de sugerencias o de ejemplos, reservándonos dar en otra parte una documentación más completa:

Los Padres y los teólogos de la Edad Media conocieron un mundo «religioso» en el cual los hechos de ateísmo eran individuales y cosa de excepción [11]; nosotros, en cambio, somos hoy testigos de una incredulidad colectiva y de medios en que el ateísmo, al menos el ateísmo negativo, parece ser bastante posible: aunque, estamos convencidos de ello, un verdadero ateísmo no está tan extendido como quisieran hacerlo creer ciertas conductas o ciertas declaraciones. Tenemos asimismo una conciencia más avisada del carácter masivo de la presión social, de la influencia ejercida por el medio, de la mengua real de la libertad que importa el uso de los medios modernos de propaganda o de publicidad.

En la mentalidad de los Padres y de los hombres del medioevo, el mundo estaba evangelizado. No que ignoraran la existencia de pueblos, bastante vagamente conocidos o presentidos, que habitaran, más allá de las fronteras del mundo cristiano, «a la sombra de la muerte»; pero la evidencia del hecho de la Iglesia, de su extensión victoriosa, era tal entonces, que reducía a casi nada la conciencia que se pudiera tener de un más allá de la cristiandad: esta conciencia no influía por decirlo así sobre la posición teológica de las cuestiones [12].

11. San Agustín conocía hechos de ateísmo, y se esmera en refutar los razonamientos. Pero, según él, *Insania ista paucorum est: Sermo 69*, 3; comp. *Enarr. in Ps.*, 52, 2.

12. Véase A. V. Seumois, *La Papauté et les Missions au cours des six premiers siècles* (París, y Lovaina, 1053), pp. 58-59, 106; P. Dérumaux, «S. Bernard et les infidèles», en *Mélanges Saint Bernard* (Dijon, 1954), pp. 68-79.

Algunos textos: S. Agustín: *Chorus Christi jam totus mundus est! Enarrat. in Ps.*, 149, 7 (*PL* 37, 1953); *paucae (gentes) remanserunt* (*In Ep. Joann.*, tr. 2, n. 2; *PL* 35, 1990). Ciertamente, Agustín «sabía» sin duda ninguna que había aún pueblos que tenían que convertirse...; cfr. Batiffol, *op. cit.*, pp. 222-223; Hofmann, *op. cit.*, p. 207 s.; Spanedda, *op. cit.*, p. 76, n. 5. Ambrosio Autpert, segunda mitad del siglo viii, *De conflictu vitiorum et virtutum*, c. 1 (*PL* 40, 1091); Hincmaro de Reims, mediados del siglo ix (*PL* 125, 918 A); Otón de Freisinga, mediados del siglo xii, *Chron.*, libr. 5, pról. (*Mon. Germ. Hist. ed.* in fol., XX, 214; ed. in 8.º, p. 218); comp. lib. 8, pról. (p. 248

Fue todo lo contrario cuando, después de los grandes descubrimientos geográficos de fines del siglo XV y principios del XVI, los misioneros, principalmente los jesuitas, hicieron progresivamente el descubrimiento antropológico de las humanidades civilizadas «y buenas» [13]. La posición teológica de los problemas acabó por ser afectada por esto. Se ha hecho notar muy justamente que entre los jansenitas, aferrados al texto de san Agustín, doctor de la predestinación y de la gracia, y los jesuitas, de los cuales un gran número conocía la India, China y Japón, la diferencia era la de una ignorancia o de un conocimiento de humanidades no cristianas. Y poco importa aquí que los jesuitas, al principio, cedieran a un optimismo tal vez ingenuo y a una necesidad de «concordismo» que les hiciese encontrar, en las creencias chinas o japonesas, los mismo misterios de la fe cristiana. Poquito a poco, se fueron imponiendo consideraciones nuevas. Los espíritus habían ya evolucionado notablemente cuando, hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, se encontraron — en los antiguos países cristianos —, en presencia de una situación nueva: poblaciones enteras, instaladas en la herejía protestante desde varias generaciones y que después de mucho tiempo no conocían más que la Reforma; ignorancia de cristianismo extendido en zonas bastante amplias de la sociedad; en fin, no se puede desconocer la existencia de este factor: influencia sobre los espíritus católicos, de las ideas desarrolladas durante el Siglo de las Luces (conciencia, tolerancia, etc.).

El análisis de la conciencia errónea lo habían hecho, desde Abelardo, los teólogos medievales, santo Tomás de Aquino en particular, y ello de una manera que los modernos no los han superado [14]. Mas la aplicación de estas consideraciones al problema general

y p. 295); el autor del Comentario al Cantar de los Cantares, *In principio hujus libri*, publicado bajo el nombre de santo TOMÁS, siglo XIII: *Quasi universaliter gentes sunt conversac... Quia plenitudo gentium jam intravit Ecclesiam* (ed. Vivès de las *Opera S. Thomae*, t. 18, pp. 611 y 617).

13. Sobre el cambio de perspectivas que han traído consiglo los descubrimientos geográficos y antropológicos, véase primero en general: E. CASSIRER, *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig y Berlín, 1927), trad. castellana, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (Buenos Aires, Emecé); G. ATKINSON, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française* (París, 1935); *Les relations de voyage du XVII^e siècle et l'évolution des idées: contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIII^e siècle* (París [1926?]); F. DE DAINVILLE, *Les Jésuites et l'éducation de la Société française. La géographie des Humanistes* (París, 1940). Segundo, más particularmente, acerca del punto que nos ocupa aquí: H. BUSSON, *La religion des classiques (1660-1685)* (París, 1948), p. 381; *La pensée religieuse de Charron à Pascal* (París, 1933), pp. 402-411; BERNARD-MAÎTRE, «Calvin et Loyola», en *Bulletin Guillaume Budé* (junio de 1953), pp. 84-85; P. M. SOULLARD, «Les infidèles peuvent-ils être sauvés? Étapes historiques de la question», en *Lumière et Vie*, 3 (1954), n. 18, pp. 51-72.

14. Véase J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (París, 1955),

de salvación de los no-católicos sólo continuó en realidad a partir del siglo XVI. En la explicación de la fórmula *Extra Ecclesia nulla salus,* san Pedro Canisio no introdujo aún la cláusula: «salvo aquellos que se encontraren *extra Ecclesiam* sin culpa suya». Pero esta aclaración se encuentra hasta en los catecismos, en los siglos XVIII y XIX [15]. La consideración de la buena fe figura formalmente en los documentos del magisterio romano a partir de Pío IX: se halla regularmente desde entonces como la contrapartida de la condenación, muy fuerte y muy necesaria, que los soberanos pontífices hacen del indiferentismo en materia de religión [16].

La misma fórmula *Extra Ecclesiam nulla salus,* clásica después de san Cipriano, se ha ido, paralelamente, modificando en su sentido, o al menos aclarándose y precisándose. Desde el principio, significó que no había otra maternidad de gracia que la de la Iglesia, nueva Eva, esposa de Jesucristo; pero también, con frecuencia, en los Padres y en la Edad Media, era aplicada a las «personas» y entendida como excluyendo de la salvación a los individuos extraños al cuerpo de la Iglesia católica: judíos, paganos, herejes, cismáticos, excomulgados (con la reserva de san Agustín sobre la excomunión injusta). En la época moderna, la fórmula *Extra Eccl.* no ha sido comprendida ya como una condenación de cierta persona concreta que se halle en el infierno, sino esencialmente como una afirmación del valor exclusivo de la Iglesia católica, como institución divinamente ordenada para procurar a todos los hombres la salvación en Jesucristo [17]. Esta evolución de una fórmula tantas veces mal inter-

t. I, p. 117 s.: nótese, pp. 81-82, ya SALVIANO DE MARSELLA, *De gubernatione Dei,* V: *PL* 53.

15. Cfr. M. RAMSAUER, «Die Kirche in den Katechismen», en *Zeitsch. f. kathol. Theol.,* 71 (1951), pp. 129-169, 313-346: cfr. p. 137 (no en Canisio), 165 (siglo XVIII), 335 s. (siglo XIX); LECLER, *op. cit.,* pp. 122-123 (siglo XVI).

16. Véase Pío IX, encíclica *Singulari quidem,* 17 de marzo de 1856 (*Acta Pii Noni.* [Roma, 1870], II-1, p. 516-517); encíclica *Quanto conficiamur moerore,* 10 de agosto de 1863 (*Acta,* III, p. 613 s.; DENZINGER, 1677); Alocución del 9 de diciembre de 1854 (*Acta,* I, 623 s.; DENZINGER, 1646-1648); LEÓN XIII, encíclica *Satis cognitum,* 29 de junio de 1896 (*Acta S. Sedis,* 28 [1895-1896], p. 708); Pío X, encíclica *E supremi,* 4 de octubre de 1903 (*Acta S. Sedis,* 36 [1903-1904], p. 136); Carta a los obispos del Canadá, 10 de julio de 1911 (*Acta Ap. Sedis,* 3 [1911], p. 564); Pío XII, radiomensaje del 5 de septiembre de 1948 al LXXII Congreso de los católicos alemanes (*Acta Ap. Sedis,* 40 [1948], p. 419; trad. castellana, en *Anuario Petrus* (Pío XII) 2, 1948 [Barcelona, Atlántida, 1949], pp. 94-95); etc.

Debemos varias de estas referencias a F. X. LAWLOR, «The Mediation of the Church in some Pontifical Documents», in *Theolog. Studies,* 12 (1951), pp. 481-504. Añádase a ello los textos, muy importantes por cierto, del Concilio Vaticano I, 1870, en el *Schema de Ecclesia,* c. 7 (MANSI, t. 51, 541-542).

17. Tal nos parece ser el caso, por ejemplo, de la carta de Pío XI *Dobbiamo intratenerla* al cardenal Schuster, de 26 de abril de 1931 (*Acta Ap. S.,* 33 [1931], pp. 146-147;

pretada, en un sentido o en otro, es exactamente paralela a la evolución de la consideración de las condiciones de salvación para los no-católicos (preferimos esta expresión a la tan en boga de «salvación de los no-creyentes» : es la que da su título al libro del P. Lombardi, mas todo este libro es, en suma, una negación de su título, puesto que afirma, a lo largo de sus capítulos, que no hay salvación sin fe...).

Evolución de la teología, decimos nosotros. Retroceso, creerán algunos ; y dicen : la teología católica ¿no se ha «replegado sucesivamente a posiciones preparadas de antemano», bajo la presión irresistible de ideas y de hechos que la han obligado sucesivamente a abandonos ruinosos? No lo creemos. Nos parece más bien, al seguir la doctrina de estas doctrinas, que la teología católica desarrolla progresivamente recursos que ya tenía desde un principio, pero que acontecimientos nuevos, o una mejor inteligencia de hechos ya antiguos, la conducen a elaborar aplicaciones o aspectos que no había considerado en un principio de esta manera. *Nova et vetera. Nova ex veteribus.*

traducción castellana, en *Colección de encíclicas y documentos pontificios* [Madrid, Acción Católica Española, 1962], t. I, pp. 312-315), o su encíclica *Non abbiamo bisogno*, de 29 de junio de 1931 (p. 302; trad. castellana, en *loc. cit.*, t. II, pp. 1906-1923). Permítasenos remitir a la noticia *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, artículo precedente de este volumen, pp. 367-381, comp. B. Panzram, «Der Kirchenbegriff des kanonischen Rechtes», en *Münchener Theol. Zeitsch.*, 4 (1953), pp. 187-211 : cfr. p. 211.

CRÓNICA DE TREINTA AÑOS DE ESTUDIOS ECLESIOLÓGICOS

Hemos compilado en esta especie de Crónica continua breves notas aparecidas ora en La Vie Spirituelle *(una vez en* La Vie Spirituelle), *ora en el* Bulletin Thomiste, *ora en la* Revue des Sciences philosophiques et théologiques : *figuran en ella breves análisis del contenido, y a veces una mención sucinta, según la ley de boletines que tratan de recensionar el movimiento de las ideas en general. También van reseñas eventualmente más detalladas, pero redactadas bajo el concepto de la relación de los trabajos con el pensamiento de santo Tomás de Aquino. A veces se han alegado las bibliografías del* Bulletin Thomiste *de algunas referencias, pero conservando la enumeración de dichas bibliografías. Ciertos textos han sido reproducidos sin más: son los que remiten a la revista de donde se ha extraído la reseña o el Boletín. Cuando se trata de una referencia a las páginas de la presente colección, se ha indicado expresamente. No se han podido evitar completamente algunas repeticiones, pues se trata de reseñas redactadas en una misma época y a propósito de las mismas obras, en diferentes revistas.*

Veinte de los treinta años cubiertos por esta Crónica los he vivido con mis hermanos y antiguos colegas de Saulchoir. Deseo que al hacer memoria de ellos, tengan a bien aceptar estas páginas que les dedico, y al mismo tiempo el conjunto de la colección, escrito casi todo durante mi convivencia con ellos.

Fr. Y. C.

1932

AL MARGEN DE ALGUNOS ESTUDIOS SOBRE LA IGLESIA *

Las publicaciones, libros o artículos recientes, el programa de los círculos de estudio, el éxito de las obras o de las conferencias sobre asuntos referentes a la Iglesia, el aliciente de las almas cristianas, son otros tantos signos que denuncian en el pensamiento religioso contemporáneo un renacimiento de la idea de «Iglesia». Con motivo de las tres o cuatro publicaciones católicas más recientes sobre la Iglesia [1], y sin pretender abarcar toda la cuestón, querríamos indicar aquí la inspiración general de esta renovación.

La Iglesia aparece externamente como una grande y poderosa organización, una movilización permanente de las fuerzas humanas por un sacerdocio jerarquizado; en este sentido un hombre como Bismark hablaba de su «admirable e inmensa unidad» (discurso de 16 de mayo de 1873 en el Reichstag). En esta vertiente totalmente exterior, ¿qué podrá conocerse de la Iglesia? El desarrollo de esta organización en el mundo a través del tiempo: es «la historia de la Iglesia»; o bien el estado actual de esta organización, su funcionamiento, sus exigencias, la amplitud y el modo de la colaboración o de la obediencia que reclama: conocimiento de la Iglesia como suprema administración religiosa, desde un ángulo que podríamos llamar «jurídico» o «canónico». En fin, como quiera que el desenvolvimiento histórico de la organización eclesiástica y la realidad actual de su funcionamiento y de sus pretensiones no dejan de presentar dificultades aparentes o reales, será preciso conjugar esfuerzos para poner las cosas en su punto, defenderlas, explicarlas y justificarlas: éste es el punto de vista «apologético», en el sentido moderno y un poco restringido de la palabra. Tales son los principales aspectos bajo los cuales se puede considerar a la Iglesia, «desde fuera»: es una ciudad fortificada cuyos muros se contemplan.

* Nota aparecida en *La vie intellectuelle,* t. 15, 10 abril 1932, pp. 18-29.

1. K. ADAM, *Le vrai visage du catholicisme,* traducido del alemán por E. RICARD, colección «La vie chrétienne», París, B. Grasset, 1931; en 12.º 308 pp. — LIPPERT, *Die Kirche Christi,* Friburgo en Brisgovia, Herder, 1931; en 8.º, 203 pp. — S. HURTEVENT, *L'unité de l'Église du Christ,* París, Bonne Presse, 1931; en 8.º, XLVII-424 pp.

Pero la Iglesia no es sólo esto. De ningún modo es un cerco de muros, sino el Cuerpo místico de Cristo», decía Álvaro Pelayo[2]; o si es una ciudad rodeada de murallas, es la ciudad que describe san Juan en su maravilloso Apocalipsis, la ciudad «cuya luz es el Cordero» (*Apoc.* 21, 23). Entonces, si se quiere ver a la Iglesia en su verdadero aspecto, ¿no será necesario considerarla bajo esta luz? Dicho en otras palabras, no hay que mirarla como la organización eclesiástica, la grande administración de las cosas religiosas, en que se manda y se obedece, sino como un objeto de teología, como un misterio de fe.

Pues bien, la renovación que la idea de la Iglesia está viviendo en el tiempo actual, se inspira, creo yo, en esta exigencia de las cosas. Su tendencia característica nos parece ser una restauración de los elementos sobrenaturales y místicos de la Iglesia, un humilde y religioso esfuerzo para atisbar en toda su profundidad divina el «misterio de la Iglesia»; «tenía una medida de una caña de oro para medir la ciudad, y sus puertas y su muro» (*Apoc.* 21, 15).

El sentido del carácter divino de la Iglesia no se perdió jamás: la Iglesia es la esposa de Cristo, que guarda siempre la memoria del Esposo, el depósito inviolable de sus voluntades y de sus secretos. Pero, en la Iglesia, este depósito no se reconoce ni valoriza en todas las épocas por los «teólogos» en su totalidad y en todos sus aspectos. Nadie que siga de cerca la evolución pasada y presente de las instituciones eclesiásticas y de las doctrinas eclesiológicas, negará que después del siglo XVI sobre todo, esta evolución se operó en gran parte gracias a elementos jurídicos, en el sentido de una poderosa concentración administrativa y de una afirmación cada vez más extendida y detallada de la «monarquía pontificia». Esta evolución era normal y no podemos justificarla explicando por qué era normal y sigue siendo bienhechora. Pero no debemos forjarnos ilusiones acerca de su carácter de algún modo unilateral, ni sobre la importancia que tiene frente al trabajo de los teólogos. Las herejías son siempre una visión particular y parcial erigida en sistema total. «Han nacido de deducciones orientadas en un sentido único, partiendo de un principio de tradición o de ciencia, aislado de todo el resto, erigido en verdad absoluta y al que se han referido, por vía de razonamiento, conclusiones incompatibles con la armonía general de la religión y de la enseñanza tradicional...»[3].

Contra estas deformaciones unilaterales de la verdad, la Iglesia afirma ciertamente no sólo la verdad particular contraria, sino también la verdad total superior a las verdades y a los errores parciales. No obstante, es imposible que en su enseñanza actual no cargue el acento en el aspecto de las cosas

2. Citado por Nicolás Iung, *Un Franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV[e] siècle. Álvaro Pelayo,* París, J. Vrin, 1931, p. 150, n. 2. La tesis general del autor ha sido criticada por los especialistas J. Rivière (*Rev. science relig.*, 1931, pp. 641-643) y J. Lecler (*Recherches sc. relig.*, 1931, pp. 582-589). Esperamos que J. Rivière nos dé un estudio definitivo sobre la difícil cuestión del poder directo e indirecto de la Iglesia: cuestión que se trata a vece más en filosofía que en teología y sin un conocimiento suficiente de las bases positivas del sujeto.

3. Esta observación ha sido hecha por cierto autor; ¿pero podría expresarse mejor de lo que ha hecho Loisy (*L'Évangile et l'Église*, p. 187)?

negado por la herejía. Sobre todo es imposible que estos apologetas no inten ten restablecer el derecho de las verdades parciales mal conocidas y que sus teólogos no se preocupen de desarrollar la doctrina en toda su precisión. Así, la herejía es para la teología ortodoxa, a la vez, una ocasión de progreso y un peligro de progreso unilateral. Esto es lo que parece haber sucedido par ticularmente por lo que se refiere a la doctrina de la Iglesia, de la cual los teólogos han afirmado sobre todo y precisado los elementos inmediatos puestos en peligro o negados por los errores del día: así es como, más especialmente después de fines del siglo XI, se ha puesto de relieve progresivamente el as pecto de la Iglesia como sociedad perfecta, organismo jerarquizado y monár quico[4].

Pero es especialmente a partir del siglo XIV cuando la lucha contra los juristas regalistas y galicanos condujo a los teólogos a formular de una mane ra cada vez más formal la doctrina de los poderes de la Iglesia de este mundo, y la de las prerrogativas del sucesor de Pedro. En fin, en el siglo XVI, contra el protestantismo y todo lo que éste representaba de negación de elementos visibles, jerárquicos[5], los apologetas, controversistas y teólogos (los teólogos eran entonces a menudo controversistas) hicieron hincapié en estos elementos sensibles y jerárquicos de la Iglesia. De ahí que se inclinaran a considerar y desarrollar de una manera con frecuencia preponderante el aspecto jurídico social de la Iglesia, las murallas y las puertas de la santa ciudad de la que, sin embargo, era siempre el Cordero la luz secreta. A veces se ha hecho responsable a Belarmino de este carácter unilateral de la sociología después del siglo XVI y de esta forma jurídica de considerar a la Iglesia; se encontraba la fórmula en su célebre definición: «la Iglesia es la reunión de los hombres sobre la tierra, unidos por la profesión de la misma fe cristiana y la participación en los mismos sacramentos bajo el gobierno de pastores legítimos y principalmente del Romano Pontífice»[6].

Esta definición describe evidentemente a la Iglesia como organismo visible, mas no excluye en modo alguno el alma profunda de la Iglesia, donde palpita la vida del Espíritu Santo; Belarmino mismo, al reaccionar contra la separación calvinista del derecho y de la moral, no dejó de subrayar la naturaleza divina, moral y mística de la Iglesia que, por su origen, su cabeza y el Espíritu Santo que la anima, es esencialmente sociedad de gracia, de amor y

4. No siempre contra un error definido. Los grandes teólogos del siglo XIII, como santo Tomás y san Alberto Magno, han contribuido mucho a fijar la doctrina de las prerrogativas del Papa. Para santo Tomás, cfr. HARNACK, *Dogmengeschichte* III, 422, y LEITNER, *Der hl. Thomas v. Aq. über das unfehlbare Lehramt des Papstes,* Friburgo, 1872, por ejemplo p. 75, n. 1. Para san Alberto, cfr. el opúsculo publicado por el obispo de Ratisbona en el momento del concilio del Vaticano, y sobre todo el reciente libro de W. SCHERER, *Des sel. Albertus Magnus Lehre von der Kirche,* Fribourg, Herder, 1928; en 8.º, pp. IX-141.

5. Sobre este aspecto de la Reforma, a falta de obras especializadas, puede verse el manual del P. HUBY, *Christus,* Beauchesne, ed. 1916, p. 1157.

6. S. BELARMINO, *De controversiis,* t. II, lib. III, c. 2; *Opera omnia,* Nápoles, 1857, t. II, p. 75.

de justicia[7]. Sin embargo, se debe reconocer que no todos se mantuvieron en esta proyección y que las necesidades de la controversia con los protestantes obligaron a la eclesiología católica después del siglo XVI a tomar un carácter algún tanto mezquino, una «especialización» empobrecedora en provecho de los *elementos visibles y jurídicos del cuerpo eclesiástico: no solamente son* los protestantes quienes reconocen este hecho, sino los teólogos o los historiadores católicos como M. J. Scheeben, el P. Urban, S. J., J. Geiselman, el padre F. Cayré, R. Guardini, el doctor Grivec, y, recientemente, M. A. Beckaert (en la revista *l'Unité de l'Église,* 1.° de nov.-dic. 1930, pp. 360-362).

Innegablemente, y sin abandonar nada de la verdad católica, los teólogos modernos se orientan hacia una revalorización del alma más profunda, más mística y más divina de la Iglesia. La Iglesia no es para ellos ante todo una administración centralizada, de la que se justifican, más o menos desde el exterior, las exigencias, las intransigencias y... las debilidades; es un misterio de fe, el misterio de la vida divina comunicada al hombre por la encarnación del Verbo y por su Redención, perpetuada hasta nosotros por la Iglesia. Tal era ya la inspiración de las admirables obras de Dom Grea[8] y del P. Clérissac[9]: el primero, al demostrar la existencia de un profundo manantial de la sociedad cristiana en la santísima Trinidad y el hondo sentido, el valor insondable de la jerarquía eclesiástica; el segundo, preocupándose de hacernos entrever la magnitud de este misterio que es la vida de la Iglesia sobre la tierra. Tal es aún la inspiración por todos reconocida de los bellos estudios teológicos en *De Ecclesia,* de Mons. Hervigny[10]. Tal, en fin, la de las obras más recientes que hemos mencionado ya.

El libro de Karl Adam publicado en alemán, en 1924, ha sido traducido por el R. E. Ricard con el título muy sugestivo y feliz de *Le vrai visage du Catholicisme.* Se trata, en efecto, de conocer el verdadero rostro del catolicismo, y para esto, preguntar a la conciencia católica. No es, pues, de una enumeración de las exigencias y del funcionamiento administrativo de la Iglesia, de lo que se trata. Como tampoco de la defensa del organismo católico hecha por defuera, sino de una explicación del testimonio íntimo que la Iglesia da de sí misma. Por su dogma, por su moral, por su culto la Iglesia manifiesta la conciencia que tiene de ser el cuerpo de Cristo. Es incomprensible, si no se la contempla en esta dimensión, en su relación con el Verbo hecho carne: y ¿cómo se relaciona con Él? En que el espíritu de Jesús no alcanza a cada uno de los hombres en el estado aislado e inmediatamente; nos alcanza, nos santifica y nos salva en tanto que nos halla enrolados y ligados como partes en el todo, en esta unidad que es la comunidad cristiana, es decir, la Iglesia en tanto que comunidad. El misterio del cristianismo y de la Iglesia estriba en la inclusión de nuestra salvación en la Redención de Cristo, en la extensión de ésta a la humanidad como tal, misteriosamente solidaria de su Cabeza: primero Adán, después Cristo. En

7. Sobre esta materia puede consultarse la revista de los jesuitas alemanes *Scholastik,* IV (1929), p. 161, y V (1930), pp. 361-363.
8. *De l'Église et de sa divine constitution,* 2 vols. Bonne Presse.
9. *Le mystère de l'Église,* París, 1918, y ediciones *du Cerf,* Juvisy.
10. París, Beauchesne, 1927, 2 vols.

consecuencia, K. Adam ve en la Iglesia algo muy distinto de una yuxtaposición de individuos o una organización humana; es un todo, una unidad «transpersonal», y, como tal, es decir, en su ser sociológico, en su ser de sociedad visible continúa la Encarnación y la Redención de Cristo, como su propio símbolo eficaz, signo pletórico y animado de la realidad que representa y que la hace actual.

Todo el engranaje jurídico y administrativo de la Iglesia toma entonces un sentido pleno de valor religioso...[11] la jerarquía eclesiástica, la monarquía pontificia son el medio por el cual en la Iglesia todo viene de lo alto, de Cristo: el signo, en una palabra, de la única mediación de Cristo. En cuanto a la apologética, está también orientada hacia una senda accesible a la conciencia moderna. Antes de la prohibición hecha por parte del exterior, y de las justificaciones de detalle, uno se inclina a demostrar la verdad divina y humana de esta idea central tomada de la entraña misma de la noción de Iglesia: vamos a Dios por Jesús, y tomamos contacto con uno y otro en la comunidad que les anima, en la Iglesia, en el todo de la humanidad reconciliada con Dios en Cristo[12]. No es la batalla apologética ante los muros de la ciudad (a menudo tan poco decisiva); es la introducción en el corazón mismo de la ciudad cuya luz es el Cordero.

No terminaríamos nunca si intentáramos permenorizar las riquezas espirituales del libro de K. Adam; es preciso leer la obra y releerla pues una segunda lectura hace penetrar más y más en la originalidad del libro. Hemos mencionado las ideas que nos parecen como directrices y alma de toda la obra. En particular la idea del carácter simbólico, de la «sacramentalidad» de la Iglesia, nos parece profundamente justa e inmensamente fecunda; sobre todo en este sentido se desarrollará en los próximos años la teología de la Iglesia.

Se pueden gustar páginas inspiradas por los mismos principios en la obra del P. Lippert, escritor muy conocido del público alemán (no se le escatima la publicidad). El P. Lippert es ante todo un apologista de la Iglesia: la contempla por defuera para hacerla conocer mejor, pero como considera en ella su vida y describe la riqueza de la experiencia católica, tiene más de un pasaje feliz por el cual alcanza al punto de vista propiamente teológico de una Iglesia-misterio de fe, organismo divino animado por el Espíritu, sacramento de la Encarnación y de la Redención de Cristo. Se encontrarán (páginas 243 ss.) algunas páginas bastante nuevas sobre el culto de la persona de Jesús en el catolicismo, y la evolución de este culto en devoción a la humanidad de Jesús y luego a la Iglesia: esta evolución se justifica si se tiene presente que Jesús vive y obra en la Iglesia, si hay, en una palabra, «sobre el verdadero semblante de la Iglesia un reflejo del rostro de Cristo».

11. Es una de las características del libro de K. Adam plasmar en valores religiosos y morales los elementos considerados con frecuencia desde un punto de vista más estrecho: así, para la noción de Iglesia militante, pp. 133 s.; la de la unidad en la fe, p. 170; la de catolicidad, pp. 184 s., etc.

12. E. Masure ha tratado con acierto, en el *Bulletin trim. des anciens elèves de Saint-Sulpice,* 15, nov. 1931, pp. 580-584, la inspiración social de esta apologética, al revés de la «antigua apologética individualista».

Conviene notar aquí el carácter tradicional de esta concepción y cómo puede ser accesible a los cristianos que, sin formar parte de la Iglesia católica, creen a su manera en la Iglesia de Cristo. Los teólogos orientales especialmente, parecerían bastante abiertos a la idea de concebir el «poder» de ministros de la jerarquía eclesiástica como realidades del orden sacramental, elementos a la vez de un organismo visible y signos del poder soberano de Cristo. Repitámoslo, hay aquí indudablemente una de las directrices más fecundas en las cuales se desarrollará la teología de la Iglesia. Santo Tomás no hizo más que insinuarla cuando definió el poder sacerdotal como una «realidad sacramental», que participando del sacerdocio de Cristo lo «significa» y lo «hace presente» entre nosotros [13]; idea muy rica, que nos invita a concebir el ministerio de la Iglesia como el ministerio del único mediador sacramentalmente continuado, y el culto de la Iglesia como el mismo culto de Cristo, sacramentalmente continuado. «La Iglesia —escribe un teólogo luterano [14], a propósito de la concepción católica— no es una segunda mediadora; es el Señor visible.»

Y ya que tratamos de la acogida que nuestra teología de la Iglesia puede hallar entre nuestros hermanos separados, es oportuno recomendar el acertado ensayo del P. S. Hurtevent *L'unité de l'Église du Christ.* La dificultad de toda cuestión eclesiológica es la gran complicación del sujeto y la variedad de elementos que se han de equilibrar: como fácilmente se sacrificaría algo del aspecto jerárquico en provecho del elemento místico, o algo de la vida religiosa personal en pro de un cierto formalismo, de un cierto sacerdotalismo, o aún una parte del papel esencial del episcopado en provecho, podría creerse, de la monarquía pontificia, o al contrario, la soberana primacía de ésta en favor de un punto de vista conciliar o democrático... En la cuestión misma de la unidad, ¿cómo conciliar —y no solamente conciliar, sino equilibrar, y más aún unificar— dos órdenes de realidades que no pueden confundirse: de una parte la unidad puramente espiritual e invisible de todos los que tienen fe en Cristo y están animados por la caridad del Espíritu Santo —y de otra, la unidad visible de la Iglesia— jerarquía en la sumisión a un mismo jefe visible?

La unidad espiritual, evidentemente, es la más importante; ahora bien, debemos admitir que muchas almas de buena voluntad están comprendidas en esta unidad, y que sin embargo no se adhieren exteriormente a la Iglesia católica. Hay una cuestión que no nos incumbe tratar aquí y de la cual no osaríamos afirmar que el P. Hurtevent ha hallado la solución integral. En todo caso, la respuesta que nos da es de una inspiración excelente: se trata, dice, de saber no aquello que podría ser o no ser la Iglesia, sino aquello que nuestro Señor ha querido que fuese; de donde, en este libro figura toda una parte consagrada, por decirlo así, a la prueba de hecho: no sólo con una intención de orden apologético, sino para darnos una base de la misma teología de la Iglesia. No podemos pretender resumir aquí la obra del P. Hurtevent, que es lo más completo que hayamos podido ver hasta ahora, por lo menos en lengua moderna, sobre la unidad de la Iglesia; es preciso leer el libro: la claridad de las divisiones y lo exiguo del precio lo ponen al alcance de todos. El P. Hurtevent, que se justifica modestamente de haber pretendido es-

13. *III Pars,* q. 63, a. 3 y a. 4, ad 2; comp. *La Vie Spirituelle,* enero 1932, p. 9 s.
14. R. WILL, *Le culte,* t. II, Alcan, 1929, p. 194.

cribir un tratado científico, ha tenido un éxito rotundo al exponer al gran público católico y también a nuestros hermanos separados lo que es la unidad de la Iglesia, sus diversos elementos, sus variados aspectos, sus condiciones. Los teólogos asimismo sacarán provecho de esta lectura: reconocerán una vez más la amplitud de la cuestión que les expone, y se harán conscientes otra vez de la sublimidad de este asunto: no es la maquinaria de una institución cualquiera lo que se trata de demostrar y de reducir a una nomenclatura y a un *modus utendi* (modo de empleo); es el cuerpo de Cristo lo que tocan las manos del teólogo.

Es preciso no exagerar, y no decimos que el sentido de Iglesia-misterio de fe se haya perdido en teología. Pero el sentimiento de valores religiosos y místicos de la noción de Iglesia y de la preponderancia de estos valores sobre los elementos más exteriores y jurídicos, nos parece ser la nota característica de los recientes estudios aparecidos acerca de la Iglesia. Sería interesante —y fácil— demostrar que a esta renovación de la idea de Iglesia en el alma católica responde un sueño parecido y a veces más que un sueño, una resurrección de la idea de Iglesia en diversos sectores protestantes; y sin duda, podríamos añadir a las causas más generales de esta resurrección, cierta influencia secreta del pensamiento católico. Es claro que tanto más buscaremos y afirmaremos la verdad de la Iglesia —esposa y cuerpo de Cristo—, cuanto más invitemos efectivamente a entrar en nuestra unidad a aquellos que, como nosotros, «quieren *ver a Jesús*» (*Jn.* 12, 21).

Nuestro Señor decía a Santa Margarita María[15]: «guárdate de abrir nunca los ojos para mirarte fuera de mí». Esto vale también para la Iglesia: tiene los ojos de la fe, no debe abrirlos sino para mirarse dentro de la fe: no solamente como una organización humana entre otras organizaciones humanas, sino como el cuerpo de Cristo, y, añadiremos, como el cuerpo de Cristo crucificado; también a ella, como a san Pablo, no le importa saber más que esto (*I Cor.* 2, 2). La luz que le ilumina no es la de la gloria de una dominación terrena sino la luz del Cordero (*Apoc.* 21, 27). Del Cordero siempre en pie e inmolado por nosotros (*Apoc.* 5, 7). Esto es de la mayor importancia y acabará de precisar el valor que encierra el punto de vista íntimo y sobrenatural de la teología de la Iglesia. No sacaremos de aquí, como Karl Barth[16], la consecuencia de que la Iglesia de la cruz, cuerpo de Cristo, crucificado fuera de los muros, no puede ya ser una realidad en este mundo, un reino de Dios palpable y visible. Para nosotros la Iglesia es el reino de Dios visible y el reino no exento de su Rey, que sería demasiado trascendente, sino el reino con su Rey, un Arca-tabernáculo, con su Dios en el tabernáculo, la «nave que trae su pan» (*Prov.* 31, 14). Únicamente su pan es la hostia ofrecida cada día, y su rey no fue coronado en este mundo sino con espinas. De aquí que el contemplar en sí misma el reflejo de Cristo y tenerse a sí misma como el cuerpo de Cristo, no puede inducir a la Iglesia a buscar la dominación del mundo. No deberá olvidar nunca que el servidor no está por encima de su maestro (*Mt.* 10, 24), y que no recibió en el mundo otra misión que la misión

15. *Vie et oeuvres*, ed. Mons. Gauthey, II, 188.

16. K. BARTH, *Die Not der evangelischen Kirche*, en *Zwischen den Zeiten*, IX, (1931), pp. 89-122.

misma de su maestro: «Como (mi) Padre me ha enviado, así os envío yo» (*Jn.* 20, 21; confrontar con 17, 18). Es decir, en la Iglesia, como en Cristo, los privilegios gloriosos están completamente subordinados al cuidado de convertir y rescatar. Esto es lo que ha deducido con claridad meridiana el padre Héris en un opúsculo titulado *L'Église du Christ*[17]. Después de haber distinguido el doble organismo cultual y gubernamental de la Iglesia el P. Héris demuestra cómo la «regencia» está al servicio del sacerdocio, puesto que la Iglesia no gobierna las almas sino para llevarlas a Cristo por medio de los sacramentos y el culto eucarístico. Es intereante recordar aquí la concluión de este estudio: completa lo que hemos dicho sobre la inspiración general de los estudios eclesiológicos más recientes; se podría, a nuestro juicio, formular así: predominio de la acción de Cristo en la Iglesia y preeminencia de la gracia y de los valores de la santidad.

1932 *

ECLESIOLOGÍA. — ¿Estamos en el «siglo de la Iglesia? Otra generación, sin duda, lo juzgará; pero indudablemente, los estudios de eclesiología conocen algo más que la suerte; se podría decir: una renovación. Los esfuerzos son aún limitados, pero proceden de una común inspiración, del mismo deseo de considerar a la Iglesia en todas sus dimensiones. Tenemos ahora una conciencia más clara de que nuestro moderno tratado de la Iglesia, de factura conceptual ya puramente occidental, ha sido elaborado, además, en función de problemas planteados por el galicanismo y el protestantismo. Ahora bien, plantear una cuestión en función de un error particular, ¿no es obligarse ya a seguir de antemano un cierto camino y exponerse a encontrar en él una verdad particular? Al percatarse de que el tratado de la Iglesia, en su forma moderna, presenta una cierta preponderancia de elementos auténticos pero parciales a costa de elementos más profundos —y, por ser más profundos, son más secretos y menos claros —[18], los teólogos católicos contemporáneos tratan de poner de relieve categorías más ricas: las que definen el misterio total de la Iglesia, sus elementos más interiores, los más «colectivos», los más religiosos.

Con el título *La nouvelle et éternelle Alliance,* al que se ha añadido el subtítulo *Les éléments permanents du Catholicisme,* Dom A. VONIER[19] nos ofrece un libro muy poco técnico, ciertamente, pero que contiene, sobre la base del catolicismo tomado como religión, visiones profundas que van lejos.

17. CH.-V. HÉRIS, O. P., *L'Église du Christ. Son sacerdoce, son gouvernement,* Ediciones *du Cerf,* Juvisy. Cfr. *La Vie Spirituelle,* febrero, 1931, pp. 127-128.

* *Rev. des Sc. phil. théol.,* 21 (1932), pp. 680-686.

18. Notamos aquí la reacción significativa de Mons. A. Fauli, obispo de Grosseto, en el concilio del Vaticano: «Licet posset videri inopportunum constitutionem inchoare ab idea corporis mystici quae obscura est, et certam ac perspicuam Ecclesiae notonem non exhibet...» MANSI, *Amplissima Coll. Conciliorum,* t. 51, col. 751 B.

19. A. VONIER, O. S. B., *La nouvelle et éternelle Alliance. Les éléments permanents du Catholicisme.* Trad. del inglés por el canónigo L. LAÎNÉ, Saint-Brieuc, A. Proud'homme, 1932; en 12.º, pp. VI-264.

Estas perspectivas tienden a la idea central de que la religión católica, instituida por la iniciativa de Dios como nueva y eterna Alianza, es una realidad firme, objetivamente constituida, anterior a toda actividad de nuestra parte: es una herencia, un patrimonio divino constituido antes de toda diligencia religiosa, cuya iniciativa hubiéramos podido tomar. Sólo tenemos que entrar en posesión y en el goce de las riquezas de la Alianza, sometiéndonos en primer lugar a su ley: ¿no nos invita nuestros Señor a «entrar en» el reino? Entonces, ¿se trata del culto católico? Lo que le caracteriza es el hecho de que actualiza los dones mismos de Dios, y que en él poseemos los bienes y como la sustancia objetiva de la Alianza. ¿Se trata de la moral? La santidad cristiana aparecerá a nuestros ojos como «una parte de la plenitud de nuestro Señor Jesucristo...; en la producción de buenas obras sobrenaturales dependemos de una institución de Dios: la práctica de las virtudes es una propiedad de la Nueva Alianza, lo mismo que las recepción de los sacramentos» (pp. 185 y 189). Y así de todos los elementos de nuestra religión católica.

Estas ideas, llenas de sentido tradicional, merecen ser retenidas y utilizadas de una manera técnica en un tratado teológico de la Iglesia.

Otro tesoro tradicional, si es que existe, del tratado de la Iglesia: la idea de la Iglesia, cuerpo de Cristo o, como se ha dicho después de la Edad Media, Cuerpo místico de Cristo. Tuvimos en 1929, la reedición de la tesis de M. Ch. Anger (cfr. *Rev. Sc. phil. théol.*, 1930, pp. 780-782); por todas partes, artículos o folletos nos proponen explícitamente la doctrina del Cuerpo místico[20]; el P. Kaeppeli nos da hoy un estudio sobre el *Corpus Christi mysticum* en santo Tomás[21].

20. Para limitarnos a estos últimos años, mencionamos: entre los católicos: H. Pope, *The mystical Body of Christ*, en *The Church. Papers from the Summer School of Catholic studies held in Cambridge*, 1927, Cambridge, 1928; R. Garrigou-Lagrange, O. P., *L'Église corps mystique du Christ*, en *La Vie spirituelle*, abril 1928, pp. 5-23; J. Vetter, O. P., *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*, Maguncia, M. Grünwald, 1929; en 12.º, 216 pp.; M. Gierens, S. J., *Die Idee vom corpus Christi mysticum als katholische Einheitsidee*, en *Zeitsch. f. Aszese u. Mystik*, V (1930), pp. 312-323; A. Tanquerey, *Notre incorporation au Christ*, París, 1931; Mons. Chollet, *Lettre pastorale sur le corps mystique du Christ*, para la cuaresma de 1931, Cambrai, 1931; B. V. Miller, *The Church, the Body of Christ*, en *Clergy Review*, I (1931), pp. 17-26; Mons. A. Goodier, *The mystical Body*, en *The Month*, CLIX (1932), pp. 289-297; Mons. Myers, *The mystical Body of Christ*, Londres, Burns Oates and Washbourne, s. d. (1931), en 16.º, 86 pp. G. Bardy, *Le Christ vivant dans l'Église et la doctrine du corps mystique*, en *Le Christ*, París, Bloud, 1932, pp. 555-571, etc.

En las cristiandades separadas, el esfuerzo más notable en este dominio es el de las *Conferencias teológicas anglo-alemanas*, organizadas por la *Comisión para la colaboración ecuménica de los profesores de teología*, creada por el congreso de Estocolmo (1925). Nótese: en la sesión de la Wartburg (agosto 1928), la relación de A. E. J. Rawlinson, *Corpus Christi* (texto en la versión alemana de los trabajos, aparecida bajo el título *Mysterium Christi*, preparada por G. K. A. Bell y A. Deissmann, Berlín, Furche-Verlag, 1931, pp. 275-296); la sesión de Chichester (23-28 marzo 1931) ha sido por entero consagrada a la doctrina del *Corpus Christi* (versión inglesa de los trabajos en el núm. de junio 1931 de *Theology*: cfr. *Revue sc. phil. théol.*, 1931, p. 891; versión alemana en el núm. de junio 1931, de las *Theologische Blätter*).

21. Th. M. Kaeppeli, O. P., *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum. Mit einem kurzen Ueberblick über die wichtigsten Vertreter dieser Lehre*

Después de una primera parte en que el autor pasa revista, en menos de 40 páginas, a los principales autores eclesiásticos que han hablado del Cuerpo místico, del siglo I hasta el XIII, una segunda parte expone la doctrina de santo Tomás: la analogía del cuerpo, las tres prerrogativas que vuelven siempre a la cabeza, el Espíritu Santo como alma y corazón de la Iglesia, en fin, los miembros de la Iglesia. Todo esto es exacto [22], pero el autor se queda un poco corto. En efecto ha hablado, y con razón, de los sacramentos y de su relación con el Cuerpo místico: pero hay seis líneas sobre el matrimonio (p. 97) y tres, exactamente, sobre el episcopado (p. 98), que santo Tomás define formalmente como un poder sobre el Cuerpo místico. El autor —éste es su mérito— resume bien la doctrina de santo Tomás, pero su labor deja que desear si se tiene en cuenta lo que este bello tema exigiría.

De Alemania nos vienen dos obras que se proponen considerar a la Iglesia desde un punto de vista sociológico, en su unidad orgánica.

La Physiologie de l'Église, de Friederich PILGRAM [23], apareció por primera vez en 1860. El título previsto en un principio, casi tan misterioso e inesperado como éste, era *Philosophoumena über die Kirche*. La obra no parece haberse distinguido mucho. No obstante, a pesar de cierta falta de precisión técnica [24] —Pilgram era laico—, nos parece verdaderamente digna de interés, y hay que felicitar a M. Getzeny por haber llevado a cabo la reedición, demorada durante varios años. La palabra «fisiología» no debe llamarnos a engaño: no tiene la intención de seguir al detalle la analogía del «cuerpo», sino que señala únicamente la voluntad de una concepción orgánica de la Iglesia y de un estudio más especial de sus funciones u órganos visibles. Si, en efecto, sobrepasando el punto de vista descriptivo que atañe a la Iglesia como institución o «establecimiento» (Anstalt) y la noción puramente genérica de la Iglesia «asamblea de los fieles», se pregunta cuál es la ley interior de organización que caracteriza a la Iglesia, debe decirse que es una realidad que abraza y conjuga en su unidad las personas humanas, es decir, una comunidad social, *Gemeinschaft,* y se nos lleva a definirla como la comunidad de vida de la humanidad dad con Dios en Cristo, cabeza de la humanidad unida a Dios, y la sociedad que resulta de ella entre los hombres (cfr. pp. 15 y 110). El autor considera a la Iglesia como πολιτεία, las notas de la Iglesia como predicados que convienen a la sociedad con Dios por Cristo, el ministerio eclesiástico como un vicariato de Cristo y una instrumentalidad de gracia; insiste mucho en la idea de que relación personal con Dios y mediación de la Iglesia no son cosas opuestas sino recíprocas, y que se realizan a la vez.

vor Thomas von Aquin. (Studia Friburgensia), Fribourg, Suiza, 1931; en 8.º, X-135 pp.

22. Nótese, no obstante, que los textos citados en las notas 4 y 5 de la p. 113 y prestados por Mons. Grabmann no tienen este sentido en santo Tomás.

23. Fr. PILGRAM, *Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit,* hrsg., von H. GETZENY, Bd. III), Maguncia, M. Grünwald, 1931; en 8.º LIX-457 pp.

24. Se hallarían algunas huellas en el detalle del plan; asimismo en la concepción, expresada pp. 31 y 329-330, de la sociedad fundamental del hombre con Dios: no aparece claro en qué medida es, para el autor, únicamente natural.

Todas estas ideas son muy felices y de auténtica tradición; sólo la elaboración científica va a la zaga de una intuición generosa y fecunda. Finalmente, no es tanto un acierto técnico como un ensayo rico en sugerencias y digno de inspirar la investigación de un teólogo de profesión.

La obra del doctor RADEMACHER[25] se sitúa en la misma trayectoria. No considera tanto las cosas, y en cambio presenta una construcción más simple. Como ya el título lo indica, constituye un estudio sociológico general de la Iglesia por la aplicación a este dato original de los dos conceptos de *Gemeinschaft* y de *Gesellschaft.* Estos dos conceptos perfectamente homólogos en el vocabulario filosófico alemán, no tienen su equivalente exacto en francés. *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* tienen de común que se oponen por igual a la pura suma cuantitativa de las partes, la «masa»; mientras la *Gemeinschaft* designa la comunidad en lo que representa de vida espiritual colectiva, forma un todo original irreductible en sus partes y halla su analogía en un organismo, la *Gesellschaft* designa la sociedad visible entre individuos y halla su analogía en una máquina: es una reunión de partes. Pero *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* están unidas con estrechos vínculos: la *Gemeinschaft* se manifiesta en *Gesellschaft* y encuentra así su «forma» de vida; de suerte que no existe *Gemeinschaft* si no se produce de alguna manera en *Gesellschaft,* ni tampoco *Gesellschaft* si no tiene dentro de sí algo de la *Gemeinschaft.*

Se intuye en seguida el interés y la facilidad de una aplicación de estas nociones al dato eclesiológico y cómo, al demostrar que en este paso de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft* la fe deviene dogma, el amor tiende al derecho y la libertad a la ley, el autor junta la tendencia característica de los estudios modernos sobre la Iglesia, para considerar las formas institucionales como promociones y expresiones —diríamos, en un estilo agustiniano, de los sacramentos— de lo que hay de más místico y más vivo en la Iglesia. La Iglesia es asimismo y a la vez *Gemeinschaft* y *Gesellschaft,* organismo y organización: organización porque es organismo. Esta misteriosa unidad es la ley vital y como el «régimen» de la Iglesia católica.

Como se ve, es un estudio éste muy interesante. Sin embargo, juzgamos que hay un punto que exige una aclaración: en verdad, en la Iglesia, el orden de santidad, dominio del espíritu, es el fin del orden de jerarquía, dominio de la forma[26]; no obstante, el primero depende del segundo en su realización *(posterior in executione).* En este sentido, aquello que es poder, organización, es anterior a lo que es espíritu, organismo. El autor quizá no ha considerado bastante este aspecto.

Antes de pasar a tratar de algunas doctrinas especiales, señalemos un laudable resumen sobre *l'Église, sa nature, sa hiérarchie,* del R. CARTON DE

25. A. RADEMACHER, *Die Kirche als Gemeinschaft und Geessellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche (Kirche u. Gesellschaft). Soziologische Veröffentl. des kath. Akademikerverbandes,* hrsg., von F. KIRNBERGER y F. X. LANDMESSER, Bd. V, Augsburgo, Haas y Grabherr, 1931, 190 pp.

26. Recordamos, porque verdaderamente lo merecen, los dos artículos del padre M. B. SCHWALM, O. P., *L'inspiration intérieure et le gouvernement des âmes,* en *Rev. thomiste,* VI (1898), pp. 315-353, y *Le respect de l'Église pour l'action intime de Dieu dans les âmes,* íd., pp. 707-738.

WIART[27]. El autor no presume darnos más que «algunas lecciones», «visiones de conjunto» y «sugerencias». Sí, pero salvo algunas expresiones un tanto brutales en las primeras páginas[28], este pequeño tratado es digno de elogio. Con una nota práctica constituye, para uso de los laicos, un comentario de la bella definición de Bossuet: la Iglesia es Jesucristo prolongado y comunicado.

En un elegante y breve volumen, *La Juridiction de l'Église sur la Cité,* el R. CH. JOURNET[29] reanuda, amplificándolo, un estudio aparecido hace poco en la *Vie Intellectuelle* (15 abril 1929). Define el contenido de su ensayo así: «Una exposición del tema, los grandes principios de la solución, la distinción de la Iglesia y del Estado, la subordinación del Estado el carácter tradicional de la doctrina presentada, lo que nos obligará a hablar de la cristiandad en la Edad Media, y por último, algunas palabras sobre la cristiandad de los tiempos modernos» (p. 15). La «cuestión» a la que el autor quiere dar una solución satisfactoria es la siguiente: la Iglesia ¿tiene una jurisdicción propia e inmediata en las materias civiles o temporales, en las circunstancias en que éstas entran en conexión moralmente necesaria con el bien sobrenatural de las almas? A esta pregunta, la respuesta del autor es categórica: «Consideramos como única tradicional, dice, la tesis que sostiene que «la jurisdicción de la Iglesia alcanza las materias regularmente civiles cuando, por interferencia, devienen espirituales.» (p. 36.) El desarrollo de esta respuesta da lugar a varias distinciones y a investigaciones de orden positivo relativas al pensamiento de los papas y teólogos que tienen elaborada, cada uno en su plano, la doctrina católica.

Confesamos que esta parte positiva no nos satisface del todo. Sin detenernos en tal o cual detalle[30], ni haciendo nuestras las salvedades que han hecho otros autores más competentes[31], nos parece que el autor ha desconocido la existencia de escuelas teológicas católicas que han tenido en la Iglesia —sin que, no obstante, la Iglesia se haya identificado con ellas - doctrinas diferentes a la que podemos llamar tomista. No se ganará nada, creemos, en fabricar demasiado aprisa una ortodoxia en estas materias; y la extraordinaria lentitud que pone la Iglesia en definirse a sí misma, cuando manifiesta en la acción la perfecta conciencia que tiene de sus derechos, debe ser para nosotros una lección.

27. E. CARTON DE WIART, *L'Église: Sa nature. Sa hiérarchie. Quelques leçons,* Bruselas, Ed. de la Cité chrétienne, 1931; en 12.º, 183 pp.

28. El sentido dado al «pecca fortiter», p. 28, es inexacto.

29. CH. JOURNET, *La juridiction de l'Église sur la Cité* («*Questions disputées*», directores CH. JOURNET y J. MARITAIN), París, Desclée de Brouwer, s. d. (1931); en 12.º, 235 pp.

30. No hemos podido elucidar del todo el pensamiento de Torquemada. Tal pasaje de su opúsculo *De potestate Papae et Concilii generalis* sugeriría la idea de un «poder directo».

31. Cfr. la recensión de J. RIVIÈRE, en *Rev. des Sc. relig.*, abril 1932, pp. 295-297. El artículo del P. H. DE LUBAC, S. J., *Le pouvoir de l'Église en matière temporelle,* aparecido en la misma *Revue,* julio 1932, pp. 329-354, constituye también una crítica de la obra del P. Journet. Los artículos de J. LECLER sobre *L'argument des deux glaives* (*Rech. Sc. relig.*, XXI (1931), pp. 299-339 y XXII (1932), pp. 151-177 y 280-303 son bastante instructivos acerca de la suerte y el valor de las corrientes doctrinales que han podido tomar, en determinados momentos, figura de «tradición».

Otra cosa es la postura del autor como teólogo. Lo consideramos de auténtica tradición tomista. El autor ha notado muy atinadamente que santo Tomás y Cayetano, «cuando definen en nombre propio la jurisdicción de la Iglesia sobre la Ciudad, hablan no como si el Papa poseyera «dos» poderes: un poder espiritual y un poder temporal, sino como si el Papa no tuviera más que «un solo» poder, el cual sería siempre espiritual, y que comprende cosas de suyo espirituales o cosas de suyo temporales cuando accidentalmente se convierten en espirituales» (p. 113)[32].

Está bien; y el autor podría haber sido más categórico en rechazar la fórmula, presentada como equivalente, de «ejercer ocasionalmente el poder temporal» (p. 114). Nos hallamos aquí sin duda en la tradición del Ángel de las escuelas: tradición auténtica, ciertamente, pero «de la Escuela».

Después de estos tratados acerca de la Iglesia, conviene señalar algunos estudios referentes a la Acción Católica. Todo el mundo conoce la definición dada por Su Santidad Pío XI en su primera encíclica (*Ubi arcano Dei*, 23 diciembre 1922), y luego repetida a la continua: «participación del laicado en el apostolado jerárquico». Hay aquí propuesto por el magisterio y presentado al punto de vista «lugar teológico» una garantía particular, un dato que los teólogos deben elaborar. No han faltado tentativas. Lo que acerca de ello hemos leído hasta hoy[33] nos ha dejado la impresión de que al lado de aspectos muy claros, de nociones parciales bien determinadas, el conjunto no nos da una visión neta y satisfactoria. Se acumulan demasiados detalles, aplicaciones, sin sacar una idea simple que los organice. La obra mejor documentada, la del P. Dabin[34], no nos parece una excepción. El estudio del P. Will[35] es diáfano y de construcción más simple, pero también menos rico; se extiende mucho sobre los textos evangélicos y los casos de colaboración de laicos en el apostolado de los Apóstoles. Todo esto es excelente sin duda, pero está tomado un poco *ex communibus*.

Como el Santo Padre parece haber invitado a ello personalmente, se busca en el carácter sacramental de la confirmación la justificación dogmática y el fundamento ontológico de esta participación de los laicos en la acción jerárqui-

30. El P. de Lubac tiene buenas fórmulas en este mismo sentido: «Su poder no es pues, rigurosamente hablando, un poder *sobre lo temporal*, sino más bien un poder *en materia temporal*» (art. citado, p. 345); o también: «La Iglesia no tiene, en suma, más que un poder: poder espiritual en su objeto como en su naturaleza, poder sobre lo espiriritual, dondequiera que sea, en cualquier negocio humano en que se halle implicado» (p. 353). El error del P. de Lubac, si es que hemos captado su idea, consiste en limitar este espiritual a las conciencias, e ir a parar así a una posición semejante a la de Gosselin («poder directivo»): cuando lo espiritual se halla también, según su expresión, que abarca la de León XIII (*Immortale Dei*, citada por de Lubac, p. 346), «en los negocios humanos».

33. No hemos leído, por ejemplo: J. Leclerq, *Essai sur l'Action catholique*, Bruselas, La Cité chrétienne.

34. P. Dabin, S. J., *L'apostolat laïque (Bibl. cath. des Sc. relig.)*, París, Bloud et Gay, s. f. (1931); en 12.º, 229 pp. El mismo autor había publicado ya *L'Action catholique. Essai de synthèse*, París, Bloud et Gay, 1930.

35. J. Will, S. J., *Die Katholische Aktion. Biblische und dogmatische Grundlagen*, Munich, Verlag der Salesianer, 1931; en 12.º, 129 pp.

ca[36]. De ahí que se sitúe al laico, consagrado por la acción cristiana en el mundo, en el Cuerpo místico de Cristo. Aquí se halla quizá el adelanto más seguro de todos estos estudios, desde el punto de vista teológico. Si la noción de la Acción Católica no nos parece haber recibido una elaboración teológica del todo satisfactoria, desde ahora llegamos a este resultado: que el laicado no aparece ya simplemente como algo que está al margen del orden eclesiástico; sino que es constituido, como laicado, en la Iglesia y de la Iglesia: laicado cristiano y eclesiástico, miembro del cuerpo eclesiástico como miembro del Cuerpo de Cristo.

36. Así el P. Umberg, que compara el bofetón de la confirmación al espaldarazo de los caballeros: cfr. su folleto *Der Ritterschlang zur katholischen Aktion* (Sendboten-Broschüren, Ser. II, n. 13). Innsbruck, F. Rauch, 1931; en 32.º, 100 pp. Mencionamos el corto estudio de R. Graber, *Die dogmatischen Grundlagen der katholischen Aktion*, Augsburgo, Haas et Grabherr, 1932; en 12.º 63 pp. Y lo hacemos, porque a pesar de su esquematismo, está por encima de lo banal y anodino.

1933 *

Eclesiología. — Poseemos bastantes explicaciones sumarias de los trabajos llevados a cabo durante cincuenta años acerca de la Iglesia primitiva. Tomando como asunto de tesis la historia del problema de la *Urkirche* en estos últimos cincuenta años, M. O. Linton [1], no ha pretendido únicamente tejer una bibliografía más, sino indicar la trabazón de las investigaciones, y de ahí explicar el estado actual de los materiales. Digamos desde luego que su libro está muy bien documentado; si los trabajos alemanes y protestantes ocupan casi todas sus páginas, es porque, desgraciadamente, así ocurre en la realidad. Los trabajos católicos son muy poco citados —han ido hasta estos últimos años casi siempre a remolque— pero están exentos de todo prejuicio hostil. En fin, la abundancia de la documentación no desdice de la soltura y claridad de la exposición.

Hacia 1880 el acuerdo imperaba, en la crítica protestante, sobre algunos puntos. La Iglesia, cuyo origen se estudiaba, era concebida como una sociedad, o se hablaba utilizando un vocabulario y categorías políticas o sociológicas. Se pensaba que el episcopado no era la consecuencia del apostolado, que no se distinguía en principio del presbiterado, y por consiguente, que la constitución de la Iglesia no era ni episcopal-monárquica, ni jerárquica, ni de institución divina. Si prescindimos de los problemas particulares pacientemente estudiados en los años 90 y siguientes (cfr. el capítulo III del libro), y nos ceñimos a las visiones de conjunto, sobresalen tres nombres: Hatch, Harnack y Sohm. Son conocidas las grandes líneas de sus teorías y la crítica que se hacían mutuamente; Linton dice todo esto con claridad; se colige de su exposición que su interpretación se halla informada, determinada por la manera como, personalmente y por cuenta propia, concebían la religión: forma que es de corte perfectamente luterano [2]. Después de 1890, elementos con los que no se contaba en 1880, se revalorizaron: por ejemplo, la idea de «Reino de Dios» bajo el signo del escatologismo, la actividad del Espíritu en la Iglesia, el culto como expresión y vida de la comunidad. Por qué caminos se encontraron estas nociones, cuales fueron los trabajos de Harnack y las reaccio-

* *Rev. des Sc. phil. théol.*, 22 (1933), pp. 747-750.

1. Olof Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung* (*Uppsala Universitets Arsskrift*, 1932, Teologi 2), Upsala, A.-B. Lundequistska, 1932: gr., en 8.º, XXXII-211 pp.

2. Cfr. la palabra típica de R. Seeberg sobre Shom: *Mit viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn sucht er seine Anschauungen in der Geschichte wiederzufinden*. Citado, p. 64.

nes que suscitaron, qué investigaciones se efectuaron acerca de los diversos puntos de vista: todo esto es lo que Linton expone. Y he aquí ahora en qué culmina este movimiento: en un cambio que convierte los diversos prejuicios de 1880 en un sentido más religioso, más social, más favorable, diríamos, a las posiciones católicas. Así, los problemas de organización comunitaria y de las relaciones entre el Espíritu y las formas más jurídicas, se tratan y resuelven según categorías propiamente religiosas; el autor pronuncia también una palabra llena de sentido para el teólogo: la Iglesia no aparece ya como una creación humana, sino como *eine Schöpfung von oben her* (p. 133; cfr. p. 157). ¡No es poca cosa! Únicamente, ¡no olvidemos que hay distintas maneras de entender y aplicar el *von oben her*!

En lo que atañe a los tratados generales de la Iglesia mencionamos una reedición y una traducción del famoso libro de VAN NOORT, cuya primera edición es del año 1902[3], y la traducción, por M. R. Jolivet, de la obra del P. LIPPERT, *Die Kirche Christi* (1931)[4].

El libro del P. Lippert contiene, por su materia, un tratado completo de la Iglesia; sobre el conjunto de las cuestiones, ofrece las soluciones tradicionales y, no obstante, produce la impresión de originalidad. Esta originalidad consiste ante todo en la manera de llevar la investigación, o sea, desde un punto de vista muy psicológico, que no impone desde el comienzo una solución de principio, que se elaboraría luego por vía daléctica, sino interrogando los hechos, a la experiencia humana, a la historia, descubriendo sucesivamente las profundas conexiones que unen a la Iglesia con lo trascendente, con el Cristo de la historia que está ahora en la gloria. En esta vertiente la Iglesia aparece con toda su relatividad, ya que es, en sí misma, un medio y nos traslada por encima más alto que ella, y también con toda su grandeza que le comunica Cristo. La inspiración de esta obra es, pues, excelente; los cristianos instruidos, además de los profesionales de la telogía, hallarán en ella materia para profundizar en sus conocimientos de la Iglesia. Por lo demás, el talento del P. Lippert, que es grande, ha hallado en M. Jolivet un fiel intérprete.

3. G. VAN NOORT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, ed. quintam curavit. J. P. VERHAAR, Hilversum (Holanda), P. Brand, 1932; en 8.º, 254 pp.

4. P. LIPPERT, S. J., *L'Église du Christ*, trad. R. JOLIVET, Lyon. E. Vitte, 1933; en 8.º, 299 pp.

Ya indicamos el pasado año (*Rev. Sc. ph. th.*, 1932, pp. 680-682), el movimiento de retorno a la noción de Cuerpo místico. Para este año mencionamos: una traducción inglesa, según parece mediocre, del libro del P. J. ANGER, editado por Longmans; los dos volúmenes históricos del P. MERSCH, reseñados *supra*, p. 507; un folleto póstumo de A. TANQUEREY, *Le vie de Jésus dans l'Église*. Tournai, Desclée, 1933; en 12.º, 108 pp. (obra de Piedad). F. JÜRGENSMEIER, *Der mystiche Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn Schöningh, 1933; en 8.º, 831 pp. O. BAUHOFER, *Corpus Christi und das Wort Gottes*, en *Catholica*, II (1933), pp. 125-140; cfr. en fin, los trabajos del Congreso teológico de Varsovia (cf. *infra*, Crónica). Entre nuestros hermanos separados, es digno de encomio el emocionante esfuerzo sobre el que mucho habría que decir, de R. WILL, *La conception protestante de l'Église considérée comme le Corpus Christi*, en *Rev. Hist. et Phil. relig.*, nov. 1932, pp. 465-494 (cf. *supra*, pp. 376-377).

Un breve artículo del reverendo JOURNET[5] merece mencionarse aquí, pues aporta nuevos elementos sobre la cuestión de la pertenencia a la Iglesia y da a este complejo y delicado problema una solución que satisface. Es sabido que santo Tomás (III, q. 8, n. 6), hablando de los miembros de Cristo, considera la pertenencia al cuerpo de Cristo en el único sentido de la unión vital con Cristo por la fe y la caridad. La aplicación de estos principios a la cuestión de los miembros de la Iglesia, es cosa fácil; sin embargo, se presenta un problema, planteado con más acuidad por las grandes escisiones del siglo XVI: ¿cuál es la situación de los disidentes con respecto a la verdadera Iglesia? ¿Cómo un protestante, teniendo la fe sobrenatural y la caridad, pertenecen a la Iglesia y bajo qué título? ¿Cómo un pecador católico pertenece a la Iglesia y a título de qué? Es sabido que los modernos, siguiendo a Belarmino, hablan de «alma» y de «cuerpo» de la Iglesia, pero ¿cómo se puede pertenecer al cuerpo sin tener consigo el alma de la Iglesia, sin formar parte de algún modo del cuerpo al cual ella da vida? Para contestar a estas preguntas Journet se sirve muy acertadamente de una noción y de dos distinciones que completan muy bien la doctrina de santo Tomás. La noción es la del carácter sacramental. La doble distinción se refiere a la manera como el alma de la Iglesia (consistente en el carácter sacramental, la gracia sacramental y la orientación inmanente que viene de la jurisdicción), puede estar presente en un alma y así constituirla en miembro de la Iglesia: 1.º El alma de la Iglesia puede ante todo estar presente toda entera, según todos sus elementos (todos los niños válidamente bautizados, los adultos católicos justos), y puede estarlo según algunos de sus elementos: gracia sacramental y carácter sacramental; gracia no sacramental solamente; carácter únicamente. 2.º En cuanto a la presencia del alma entera de la Iglesia, según todos sus elementos, puede afectar a un hombre directamente, inmediatamente y por sí misma (católico justo); puede asimismo afectarle de un modo mediato de rechazo, como por entrenamiento: es el caso de un católico que tiene la fe sin poseer la caridad, o también que ha perdido la fe, pero que perteneciendo a la Iglesia se halla incluido en el cuerpo de creyentes y se aprovecha del movimiento general de la Iglesia.

Creemos que esta forma de considerar las cosas nos advierte de los diversos elementos del problema; concuerda con los principios de santo Tomás, y continúa o precisa su doctrina en su auténtico sentido.

1933 *

1284. ANGER, J.: *La Doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de S. Thomas,* París, Beauchesne, 1929; en 8.º, 508 pp.

1286. MERSCH, E., S. J.: *Le Corps Mystique du Christ. Études de Théologie historique (Museum Lessianum. — Section théol.* nn. 28-29), Louvain, Museum Lessianum, 1933, 2 vols. in 8.º; XXXVIII-477 y 445 pp.

5. Ch. JOURNET, *Qui est membre de l'Église?,* en *Nova et vetera,* VIII (1933), páginas 90-103.

* *Bulletin Thomiste,* t. III (julio-septiembre 1933), pp. 948-956.

1287. KAEPPELI, Th. M., O. P.: *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum. Mit einem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter dieser Lehre von Thomas von Aquin* (Studia Friburgensia), Fribourg, 1931, in 8.°; X-135 pp.

Anger nos ofrecía no ha mucho un panorama de toda la teología bajo el ángulo del Cuerpo místico. Una traducción inglesa ha aparecido poco después de la publicación de su obra. En el intervalo apareció una monografía en alemán, con el nombre de P. KAEPPELI, que versaba sobre la noción tomista de Cuerpo místico. Preciso, claro, bien concebido, el estudio del P. Käppeli se divide de la siguiente manera: después de una primera sección histórica en que se da una rápida ojeada a los principales autores eclesiásticos que han hablado del Cuerpo místico antes del Doctor angélico, una segunda parte está dedicada a la doctrina del Maestro: 1) Cristo jefe y cabeza de la humanidad redimida; 2) la triple función de la cabeza y el influjo de Cristo sobre su Cuerpo; 3) el Espíritu Santo, corazón y alma de la Iglesia; 4) los miembros del Cuerpo místico; 5) conclusión, haciendo eco al motivo tan poderosamente orquestado por san Agustín: «la cabeza y el Cuerpo, *un solo Cristo*». Todo esto, salvo unos pequeños detalles [6], es exacto y bien tratado. No podemos recorrer todos estos capítulos; únicamente veremos algunos puntos particulares. Käppeli reconoce una evolución en el pensamiento de santo Tomás, en lo que se refiere a la influencia física de la humanidad de Cristo y, después de GEISELMANN [7], sitúa esta evolución entre la cuestión 27 y la 29 del *De Veritate;* sólo ha dejado de notar, como BACKES lo ha hecho después [8], la influencia de los Padres griegos en esta evolución. Muy acertadamente dedica un párrafo (pp. 85-98) a los sacramentos considerados como medios de la acción vivificadora de Cristo sobre nosotros, y de nuestra incorporación con Él: páginas excelentes, pero demasiado breves donde apenas se halla indicada, por ejemplo, la función que tiene la gracia eucarística de incorporarnos con Cristo, y lo que distingue esta incorporación de la que se realiza en el bautismo.

¿Qué representa esta síntesis de santo Tomás en lo referente a la tradición cristiana? Los estudios históricos consagrados por el P. MERSCH a la doctrina del Cuerpo místico vienen a ofrecernos los elementos para una respuesta. Abarcan una abundante materia: la doctrina de la Sagrada Escritura (I parte), la tradición de los Padres griegos (II parte), la tradición occidental (III parte); sólo los capítulos VI al IX de esta última parte, dedicados a los «escolásticos» [9],

6. Así algunas referencias falsas: p. 122, n. 1 y 5; p. 133, n. 3, 4 y 5. Igualmente lo que se dice pp. 120-123 del cuerpo y del alma de la Iglesia, no es de santo Tomás: ni el «Corpus Ecclesiae» de la III, q. 8, a. 3, ad 3, ni la *forma corporeitatis* tienen nada que ver con el vocabulario moderno que representa la cita del P. Dorsch de la p. 123.

7. J. GEISELMANN, *Christus un die Kirche nach Thomas von Aquin*, en *Theol. Quartalsch.*, CVII (1926), pp. 198-222, y CVIII (1927), pp. 233-255.

8. I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter* (*Forschg. zur christl. Liter. u Dogmengesch*, hrsg, von A. EHRHARD y J. P. KIRSCH, XVII, 3-4), Paderborn, Schöningh, 1931, en 8.°, XIII-339 pp.

9. He aquí, poco más o menos, el orden clásico según santo Tomás, de las materias tratadas en estos cuatro capítulos: Cristo, cabeza de la Iglesia. Las distintas gracias de Cristo: la causalidad instrumental de su humanidad. Los miembros de Cristo: ¿quiénes son?, lo que son.

conciernen directamente a santo Tomás: aunque su doctrina no se halle expuesta en forma aislada —y por cierto con provecho para todos nosotros— sino inserta en la trama de la tradición y en su contexto histórico.

Hay —dice el P. Mersch— dos formas ortodoxas de concebir el Cuerpo místico: «La primera se caracteriza por su realismo y su misticismo... Según ella, tenemos con Cristo una unión verdadera, una unión real y ontológica; verdadera y realmente, Él está en nosotros, y nosotros en Él; verdadera y realmente somos uno en Él, como Él es uno con el Padre... La otra forma de concebir no van tan lejos, y la unión que describe, real sin duda alguna, es de una realidad más pálida, de una realidad de orden moral. Todo se prueba, según ella, si se tiene en cuenta nuestro parecido con Cristo y nuestra dependencia absoluta y múltiple con respecto a Él. Jesucristo es el modelo de todas nuestras virtudes, el fundamento de todas nuestras esperanzas, el redentor de todos nuestros pecados, el manantial de toda nuestra vida sobrenatural. Es la causa ejemplar y meritoria de nuestra justificación; y asimismo, en cierto sentido, la causa final y eficiente» (pp. XXIII-XXIV).

La primera forma es indudablemente la de los Padres griegos, de los Padres de Occidente que se adhieren a su inspiración, san Ireneo, san Hilario y de san Agustín, aunque este último traduzca a menudo en experiencia mística y moral la gran realidad ontológica de nuestra unidad en Cristo. La segunda forma penetró y se afianzó —con pretensiones de dominio— en la teología latina medieval: transposición afectiva de la unión con Cristo, corriente extrincesista y jurídica determinada por la teoría anselmiana de la satisfacción, aplicación a la función capital de Cristo de las categorías aristotélicas de causalidad, de *influxus* (santo Tomás); ahora bien, hablando según la tradición realista, nuestra divinización y nuestra salvación no consisten solamente en una acción de Cristo sobre nosotros, sino en lo que Cristo obra en nosotros «por unión con Él, por comunicación de cabeza a miembro, por *nexus* orgánico y no únicamente por *nexus* de eficiencia» (t. I, p. 316).

Creemos, sin embargo —la lectura del P. Mersch persuade esta convicción, que también es suya—, que toda sustancia de la tradición realista, tal como la expresa, por ejemplo, en su grado más perfecto san Cirilo de Alejandría, ha pasado a santo Tomás.

La tradición realista, que podemos llamar aquí oriental[10], no carga el acento sobre la misión satisfactoria de Cristo, sino sobre la Encarnación vivificadora: por su sola unión con el Verbo, la humanidad de Cristo ha llegado a ser principio de vida divina; por su sola inserción en la humana naturaleza, el Verbo procura su restauración según esta imagen deiforme que lleva en sí misma, en una palabra, la deifica. Ahora bien, ¿cómo presenta santo Tomás este misterio? Según él, la santa humanidad de Cristo es vivificadora y vivificante.

¿Por qué? Porque está llena de gracia; y ¿cuál es la razón de esta plenitud de nuestra unión con Cristo? Que nadie se confunda con el nombre de la cabeza y sobre el carácter de la función principal. No está concebida como

10. Sobre esta tradición, cf. un artículo muy importante —con tendencia, no obstante, a considerarla como tradición separada y a oponerla al Occidente— de la señora LOT-BORODINE, *La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XIe siècle*, en *Revue d'Hist. des Religions*, CVI (1932), pp. 5-43, 525-574; CVII (1933), pp. 8-55.

título jurídico o como autoridad moral, sino como una función mística, generadora entre Cristo y nosotros, de una unidad orgánica (cfr. t. II, p. 164, n. 1).

Cuando santo Tomás rebasa el aspecto de la satisfacción, nos lo indica muy claramente: la satisfacción como tal, dice él (III, q. 48, a. 2, ad. 1), no supone, entre Cristo y nosotros, una unidad de vida; bastaría que Jesús se hubiera constituido nuestro instrumento de satisfacción sin llegar a ser nuestro manantial de vida, de santificación, de deificación. Ahora bien, esto llega hasta tal punto, que el grado más alto de incorporación con Cristo es el del alma perfectamente divinizada y «glorificada» (IIIª, q. 8, a. 3), y su acción santificante la asimila santo Tomás, en el plano de la vida deiforme, a la acción que el alma ejerce naturalmente en el cuerpo que anima (IIIª, q. 13, a. 2).

¿Deberemos, pues, afirmar entre santo Tomás por una parte, y por otra la tradición realista de forma oriental, una unidad de enseñanza que excluya las diferencias? El P. Mersch destaca la conformidad, y no evoca la diversidad para afirmar mejor la unidad fundamental (cfr. t. II, p. 215). He aquí cómo, a grandes rasgos, veríamos la diferencia. Les basta a los Padres griegos afirmar que el Verbo se une a la naturaleza humana para que se dé la vivificación de ésta. Tal deificación aparece más bien como un estado de la naturaleza que es *teófora* (portadora de Dios), esencialmente hecha a imagen de Dios: nosotros estamos, por decirlo así, en un plano ontológico, y la redención aparece en él como una restauración de la naturaleza. Para los latinos, para los escolásticos sobre todo, que poseen una filosofía de la naturaleza no ya idealista de estilo platónico, sino aristotélica, las cosas se presentan en términos de operación (cfr. por ejemplo, *De Vérit.* 29, 1). La naturaleza humana no está concebida solamente como semejanza de Dios, sino como potencia de acciones definidas por fines u objetivos. No se trata solamente de realizar la consustancialidad del hombre con Dios, sino de permitir al hombre alcanzar su fin natural, la beatitud [11]. Si el Verbo se une a una naturaleza humana y la llena de gracia, es para hacer de ella un principio de operación santa, y para que pueda realizarse el *processus redemptionis a capite ad membra,* como dice santo Tomás (IV, d. 11, q. 2, a. 4, sol. 1). Este *processus* la escolástica latina lo expresa en términos de naturaleza, de operación, de causalidad: en términos aristotélicos de causalidad, de *influxus,* santo Tomás definirá la comunicación que va de Dios a Cristo (III, q. 7, a. 1), de Cristo a nosotros (III, q. 8, a. 5).

Finalmente, nos parece que toda la sustancia de la tradición griega ha pasado a santo Tomás. Lo que se deduce de la exposición doctrinal del P. Mersch encuentra una confirmación positiva en el estudio ya mencionado de Backes, estudio del que el P. Mersch no conoce sino el título (II, p. 215, n. 1): sobre esto no se le podría censurar, pues la obra apareció demasiado tarde para que pudiera figurar en una exposición tan vasta y ya tan cargada de erudición.

11. Cfr. el prólogo de la III parte. Si se halla, en santo Tomás, algún texto que recuerde la *recapitulatio* griega, se verá este punto de vista, que en ellos es ontológico, traspuesto en términos de dinamismo, de operación, de finalidad: así *Comp. theol.*, c. 201: «Perficitur etiam per hoc quodammodo totius operis divini universitas dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus».

Backes demuestra [12], punto por punto, por el irrecusable testimonio de textos y citaciones, que la evolución de santo Tomás, en el sentido del fuerte realismo que es el suyo en favor de una causalidad física de la humanidad de Cristo, es debida al conocimiento y a la influencia de la tradición griega de Atanasio y de Cirilo, bebida en las fuentes o recogida para él por san Juan Damasceno [13].

En cuanto a la diferencia entre santo Tomás y los representantes griegos de la tradición realista, nos parece usar distintos instrumentos filosóficos de elaboración: más profundamente que las nociones de causalidad, una antropología diversamente orientada engendra puntos de vista diversos: es una manera diferente de considerar la idea de naturaleza en sí misma y la relación de la naturaleza humana con lo sobrenatural esencial, que es de lo que aquí se trata.

Se podrá observar que el P. Mersch y el P. Käppeli no han expuesto la doctrina del Cuerpo místico según santo Tomás, sino en el marco de la cristología. La tradición les empuja a tomar esta dirección: la eclesiología de los Padres griegos, por ejemplo, es bastante rudimentaria, mientras que su cristeología es muy rica. Así también, por lo que tiene de esencial y profundo, la doctrina de la Iglesia-cuerpo místico no es, en suma, más que el límite de la Encarnación redentora (cfr. Mersch, t. I, pp. 450 ss.). Pero no creemos del todo exacta esta observación del P. Mersch: «Un verdadero tratado acerca de la Iglesia es lo que los escolásticos produjeron escribiendo sobre la gracia de la Cabeza. Es asimismo sólo el tratado sobre la Iglesia lo que contienen sus obras (t. II, 163). Creemos que si se pretende exponer el pensamiento de santo Tomás acerca del Cuerpo místico de Cristo, es necesario considerar a éste no solamente del lado de su cabeza, sino en sí mismo, en su constitución y en su organización: con los escritos escriturísticos de santo Tomás, el tratado de los sacramentos proporcionaría más de un elemento, como también el de los estados (IIª IIªᵉ, q. 171, 189), cuya división se la inspiró a santo Tomás este texto de san Pablo: *Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus; et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus; et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus* (*I Cor.* 12, 4). Desarrollar estos tratados no se reduciría a presentar una síntesis de toda la teología desde el punto de vista del Cuerpo místico (lo que ha hecho en realidad Anger), sino a recoger, en un lugar distinto de la cuestión de la gracia capital, los elementos de un tratado que santo Tomás no escribió: el de la Iglesia como Cuerpo místico de Jesucristo.

Esta crítica, al precisar su contenido, no restará mérito a los trabajos que recensionamos. El del P. Käppeli por la nitidez de sus líneas y el sobrio vigor de la exposición, el del P. Mersch por la riqueza y abundancia de su documentación, son merecedores de grandes elogios. Los discípulos de santo Tomás

12. Cf. pp. 214 s.; 253-254; 270-286.

13. San Juan Damasceno es aristotélico; su reacción es notable: frente a los Padres griegos que, más o menos vagamente influidos por el platonismo, piensan que el Verbo encarnado lleva en sí mismo como por constitución «la» naturaleza humana, Juan hace hincapié en que la naturaleza humana de Cristo es una naturaleza individual. De él tendrá santo Tomás la aplicación a este misterio del concepto de causalidad instrumental.

pueden, por lo demás, reconocer con orgullo que la doctrina de su maestro no sufre menoscabo.

1290. MAES, J. D. M., O. P.: *De Kerk van Christus,* Amberes, Geloofsverdediging, 1928 y 1929; 2 vols., en 8.°, 293 y 331 pp.

1291. PARIS, G. M., O. P.: *Ad mentem S. Thomae Aquinatis Tractatus de Ecclesia Christi ad usum Studentium Theologiae fundamentalis,* Turín, Marietti, 1929; en 8.°, VII 254 pp.

En estos diversos manuales se invoca la autoridad de santo Tomás; por eso los mencionamos aquí. No seguiremos en detalle las materias tratadas; pues son, aunque con una información y corte distintos, las de todos los manuales: fidelidad que no sortea todos los peligros de la rutina [14]. Simplemente, haremos algunas advertencias en lo tocante a los planes seguidos.

La obra del P. PARIS, reedición simplificada del tratado del P. de Groot (1960), no parece presentar un plan científicamente satisfactorio. Tratado completo, con predominio del aspecto «lugares teológicos», divide la materia en dos partes: *De ipsa Ecclesia; De his quae affinitatem habent cum Ecclesia.* Sin embargo, causa admiración ver figurar entre estas realidades eclesiásticas, por afinidad, todo el tratado del Papa: el primado del Papa ¿no sería acaso la clave de bóveda de la Iglesia considerada como cuerpo social?

El plan adoptado por el P. MAES nos parece mejor: dos partes ocupando sendos volúmenes: I. La Iglesia en sí misma: 1.° El dogma de la Iglesia según sus fuentes (Escritura y Tradición); 2.° la Iglesia considerada en su esencia como sociedad: sus cuatro causas y sus cuatro propiedades esenciales [15], su forma de gobierno. II. Los poderes de la Iglesia: 1.° Triple prerrogativa de Cristo; 2.° el Magisterio; 3.° poder de regencia (con singular insis-

14. Esto es lo que ha inspirado a dom Laporta su crítica severa del P. Schultes. Por lo menos el P. Schultes está bien informado sobre el protestantismo. En cambio, nada justifica las estrecheces que se encuentran en el P. Paris. Léanse, por ejemplo, las páginas que versan sobre la aplicación de la nota de santidad a las Iglesias disidentes; quien posea un conocimiento sumario de estas cristiandades queda estupefacto y desconsolado: cfr. por ejemplo, el uso verdaderamente ímprobo del demasiado famoso *Pecca fortiter* (p. 93).

15. El P. Maes enlaza con cada una de las cuatro causas una de las propiedades clásicas de la Iglesia: propiedad que, por otra parte, no trata en «Nota», pues su estudio, aunque contiene la materia de una apologética de la Iglesia, no está estructurado en forma apologética: por lo que no podemos menos de alabarle, pues la apologética, que echa a perder todo lo que toca, ha perjudicado mucho al tratado de la Iglesia. Esta idea de hacer corresponder las propiedades a las causas procede del malogrado P. Gardeil; idea que ha heredado su alumno el P. de Poulpiquet (*L'Église catholique,* París, 1923). Se puede notar cómo el P. de P. vincula la unidad de la Iglesia a la autoridad, su causa eficiente, y la apostolicidad a la causa formal: en lo cual discrepaba de su maestro, el P. Gardeil, que refería la unidad a la autoridad, que es la causa formal de la sociedad y la apostolicidad a la causa eficiente instrumental, pues los Apóstoles obran por la autoridad de Cristo. Es bastante curioso notar que el P. Maes ha vuelto a la división adoptada por el P. Gardeil, cuyas notas sobre la Iglesia no ha podido leer por haber permanecido inéditas.

tencia sobre el poder coercitivo)[16]; 4.º el poder «indirecto» en materia temporal; 5.º el poder de santificar.

Sin duda se reprochará al P. Maes el no tratar de la Iglesia más que como cuerpo social, de suerte que la noción de Cuerpo místico sólo interviene como causa final de esta sociedad, y aun, fin «indirecto», el fin inmediato que es la santificación de los miembros. El desarrollo del tratado de Iglesia desde el siglo XVI se ha realizado en este sentido: únicamente se incluye en la causa formal en las realidades que constituyen intrínsecamente la Iglesia, lo que representa en ella elementos comunes a toda sociedad. El trabajo se impone ahora para reintegrar la noción del Cuerpo místico en el estudio de realidades que, de dentro, constituyen y definen a la Iglesia; y ver cómo, por la forma única por la cual es sociedad, la Iglesia-sociedad es intrínsecamente Cuerpo místico.

1298. JOURNET, Ch.: *Qui est membre de l'Église,* Nova et Vetera, VIII (1933), pp. 90-103.

El abbé Journet que prepara, según nos dicen, una obra sobre la Iglesia, nos presenta un estudio acerca de los miembros de la Iglesia. Este estudio se inspira en el artículo de santo Tomás sobre esta cuestión (IIIª, q. 8, a. 3), pero ya sea inspirándose en los comentaristas, ya sea por una elaboración personal, extiende y completa el cuadro tan armoniosamente simple del maestro. Cuando el de Aquino habla de nuestra pertenecia a Cristo, y por tanto al Cuerpo de Cristo, habla siempre de la vida sobrenatural con las virtudes de fe y de caridad; no incluye ni tiene en cuenta en esta cuestión el carácter sacramental; los diferentes caracteres organizan el Cuerpo místico[17], no se enumeran entre los elementos que constituyen la pertenencia a Cristo y la calidad de miembro de su Cuerpo. Journet ha tenido el cuidado y el mérito de introducir en la cuestión de la pertenencia al cuerpo de Cristo el elemento de carácter sacramental y gracia sacramental. El cuadro en que resume su pensamiento es harto interesante y nos parece exacto. Nos permitimos, sin embargo, hacer una pequeña observación. Considerando la pertenencia al cuerpo de Cristo, sólo por el carácter sacramental que permanece en los condenados, Journet llega a decir (p. 94) que éstos son siempre «comprendidos entre los miembros de Cristo», lo cual se opone materialmente a santo Tomás IIIª, q. 8, a. 3.

«Este hombre no dejará de ser totalmente miembro de Cristo.»	*Totaliter desinunt esse membrum Christi.*

16. Mencionamos el sujeto siguiendo una tesis doctoral de derecho canónico defendida en la Universidad de Lovaina: N. ONCLIN, *Ideae canonistarum epochae classicae ac sancti Thomae circa delictum et poenam* (cfr. *Eph. theol. Lovan,* 1932, p. 831).

17. *Character facit distinctionem statuum quantum ad ea quae in Ecclesia agenda sunt,* IV, d. 23, q. 1, a 2, q. 3, ad 1; cfr. d. 4, q. 1, a. 4, sol. 3.

La oposición procede de que el P. Journet hace intervenir un elemento que no tenía en cuenta santo Tomás; se evitaría esta discrepancia si se dijera con Cayetano (*In III*, 8, III, n. 3) que los bautizados condenados son *membra abscissa,* pues llevan siempre el estigma del Cuerpo a que pertenecieron, pero no hay ya para los condenados, ni en ellos ni en Cristo, cuyo poder salvífico está de hecho medido por su misión con relación a los hombres, ningún poder real pertenencia al cuerpo de Cristo.

1934 *

ECLESIOLOGÍA. — Seguiremos el orden siguiente: Tratados generales; Cuerpo místico y vida de los fieles en la Iglesia; Concilios; Apologética de la Iglesia.

Y ante todo, una exposición de conjunto dedicada a la instrucción de los fieles, más bien que un estudio teológico, debido al P. L. COLOMER [1]. Proyección teológica y no apologética; plan más descriptivo que científico: en primer lugar la vida interna de la Iglesia, luego su vida en lo que atañe a sus relaciones con el mundo visible y el mundo invisible: es aquí donde se habla de las relaciones de la Iglesia con Cristo y con la Santísima Trinidad.

Ya hemos aludido varias veces al movimiento que induce a las almas a contemplar el misterio de la Iglesia y a considerarlo verdaderamente como misterio con toda su profundidad. La obra sintética de M. C. FECKES se sitúa deliberadamente en esta tónica [2]. Trata de contemplar a la Iglesia como misterio propuesto a nuestra fe, y, mirándola desde arriba, comprender cómo se inserta en la obra y el misterio de nuestra salvación. Comprende dos grandes partes. En una primera, Feckes examina, según el criterio que hemos mencionado, los elementos profundos por los cuales la Iglesia se adhiere a la soteriología *(Grundlegung einer Dogmatik der Kirche)*. La Iglesia se considera como una continuación de Cristo y de su Encarnación redentora; «establece» (diríamos «institucionaliza») la obra redentora. Es como el sacramento de la única mediación de Cristo, que perpetúa, por ella, la acción de su sacerdocio, de su magisterio y de su gobierno.

En la segunda parte, Feckes examina, no ya la inserción de la Iglesia en el misterio de la Redención, sino el estado de hecho de la Iglesia. De la Iglesia así considerada en su realidad concreta pretende determinar la naturaleza *(Wesen)* y la finalidad orgánica *(Sinn)*. Mientras que en Cristo, dice, la cualidad de mediador y la cualidad de cabeza son idénticas, en la Iglesia nos encontramos ante dos aspectos irreductibles y aparentemente antagónicos: el aspecto institucional *(Heilsanstalt)* y el aspecto Cuerpo místico. Se puede establecer muy bien entre ambos aspectos las relaciones más íntimas (poniendo de relieve la idea de la sacramentalidad sacada de Scheeben), demostrar que su

* *Rev. Sciences phil. théol.*, 23 (1934), pp. 680-687.

1. L. COLOMER, O. F. M., *La Iglesia católica*, Valencia, Librería Fenollera, 1934; en 8.º, p. 533.

2. C. FECKES, *Das Mysterium der heiligen Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche*. Paderborn, Schöningh, 1934, gr. en 8.º 222 pp.

misma dualidad es la ley de la Iglesia del Verbo hecho carne (utilización de Rademacher); se queda uno en presencia de una dualidad relativa, que no consiente llegar a una definición totalmente simple y unificada. (Cfr. pp. 145-155, 193 ss., 205.)

Esta obra de Feckes es digna, desde luego, de encomio. Tenemos en ella un tratado desprovisto de la pesada herencia de controversias que el *De Ecclesia* lleva consigo desde el siglo XVI como un lastre; de una vez las materias encuentran en él su lugar real. La construcción en su conjunto es feliz. Quizá los temas más controvertidos, que son los únicos que suelen tratarse más a menudo, se reducen aquí excesivamente; la constitución de la Iglesia como constitución se halla falta de relieve y precisión. Los obispos y el Papa apenas se mencionan, y los concilios, si no me engaño, en absoluto. Mas el equilibrio perfecto no puede hallarse a primera vista, y tenemos además algunas otras críticas que formular. Feckes concede gran importancia a la idea de Cristo mediador; a nuestro juicio, ha dado demasiado relieve a la noción de plenitud de gracia en Cristo: pero no solamente esta plenitud explica, en Cristo, su cualidad de principio (gracia capital), sino que por sí sola justifica y da razón, de modo integral de la función adámica de Cristo en todo su realismo: realismo del que depende, en gran parte, el mismo realismo de nuestra realidad mística en Cristo. Por lo demás, si Feckes ha dado felizmente a la idea de sacramentalidad de la Iglesia una gran importancia, el punto de vista sociológico ha permanecido como algo exterior sobreañadido y accidental. En fin, si la construcción de conjunto es acertada, raros son los puntos particulares (salvo quizá algunas páginas felices sobre la Iglesia-esposa) en que Feckes hace avanzar las cuestiones diciendo algo nuevo. Sin duda alguna, habría podido encontrar luz en tal o cual trabajo francés más reciente, que él sencillamente ignora.

Entre estos trabajos nos complacemos en reseñar detalladamente los artículos publicados por el padre Journet en diversas revistas *(La Vie Spirituelle, Nova et Vetera)*, si tales artículos no debiesen encontrar todo su sentido en una publicación de conjunto. Esperamos que así sea.

Sobre todo, «la naturaleza de la Iglesia como Cuerpo místico» es lo que los estudios más recientes procuran poner más de manifiesto. Es lástima no tener aún entre los católicos una monografía de teología bíblica sobre la doctrina paulina del Cuerpo místico, que esté perfecta e indiscutiblemente al día. Por lo menos debemos mencionar, del lado protestante, la monografía de KÄSEMANN[3]; a pesar del carácter discutible de sus puntos de vista y de sus conclusiones (según Käsemann, σῶμα no tiene en san Pablo ni el sentido griego [Tr. Schmidt], ni el sentido estoico, sino el gnóstico), se impone a la atención del lector.

Mas la producción teológica de este año nos brinda un cierto número de trabajos que, sin agotar todos los recursos de las ciencias bíblicas, se aplican a estudiar concienzudamente la doctrina del Cuerpo místico. Sin menoscabo de estudios menos importantes relativos a puntos particulares[4], vamos a indicar los siguientes:

3. E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, Tubinga, Mohr, 1933; cfr. *Rev. Sc. phil. théol.*, 1934, p. 124.

4. Mencionamos: M. GIERENS, S. J., *Eucharistie und corpus Christi mysticum*, en la

1. La reedición hecha por la Librería Beauchesne, de la obra del padre J. ANGER, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Crist d'après les principes de la théologie de saint Thomas* (3.ª ed. en 8.º, 514 pp., 40 fr.). Esta obra, cuyo valor se ha indicado ya (*Rev. Sc. ph. th.*, 1930, pp. 780-782), trata, más que profundizarla técnicamente, de dar a la noción de Cuerpo místico todo el realce y brillo debido en el conjunto de la teología. Este trabajo no es muy elaborado, aunque tampoco es superficial.

2. El anuncio de un nuevo estudio sobre *Le Corps mystique d'Eglise, sa nature et sa vie divine d'après st. Paul et la théologie,* del R. P. E. MURA, de los Hermanos de San Vicente de Paúl. Este estudio (en dos volúmenes en 8.º), anunciado en octubre de 1954 en la librería Blot, debe llegar desafortunadamente demasiado tarde para ser reseñado aquí este año.

3. El hecho es tanto más lamentable cuanto que el P. Mura presenta su obra como una «síntesis de teología dogmática, ascética y mística»; habría sido interesante confrontar su estudio con el de M. Jürgensmeier, que en el espacio de un año ha conocido en Alemania la gloria de tres ediciones.

M. JÜRGENSMEIER quiere dar a la ascética (es decir, a esta parte de la teología que estudia las leyes del progreso espiritual y de la perfección cristiana) un fundamento capaz al mismo tiempo de darle toda su amplitud y de unificarlo: y el autor encuentra este fundamento en la doctrina del Cuerpo místico[5]. De ahí que su volumen se divida en dos grandes partes: la obra dedicada a un estudio del Cuerpo místico: exposicioón muy bien llevada, apoyada siempre en textos de san Pablo; la otra constituye un bosquejo y una organización de los principios de la vida espiritual desde el ángulo del Cuerpo místico. Lo cual no pretende, sin embargo, como ha creído el recensor (*Zeisch. f. kath. Theol.*, 1934, pp. 121 ss.) crear un nuevo sistema de ascética, sino hacer descansar la vida cristiana sobre el fundamento que le ha sido dado, Jesucristo (cfr. *I Cor.* 3, 11). Aplaudimos por nuestra parte con gozo este empeño. No es más que un comienzo, un principio, y será menester que la investigación prosiga sobre un plano más técnico: tal es, en efecto, el reproche que puede dirigirse a llibro de Jürgensmeier de ser más descriptivo que especulativo, de no tener el rigor y el afán de inverstigar en la vertiente de una verdadera investigación científica, de quedarse a menudo con buenas generalidades, de casi no dar razones que expliquen las cosas, de hablar, por ejemplo, de la caridad como perfección de la vida cristiana o de la fe como principio de esta vida, sin decirnos por qué lo son. Así, en ciertos aspectos, y aunque haya tenido en esto un notable progreso, el libro de Jürgensmeier recuerda la síntesis sugestiva pero demasiado panorámica de Anger. No obstante, la línea de conjunto es buena, francamente buena. Los elementos de la vida cristiana:

Theologisch-praktische Quartalschrift, de Linz, 86 (1933), pp. 536-550, 769-781: buena exposición de las tesis clásicas de la teología católica. Desde el punto de vista de formación espiritual y edificación: *Ihr seid Christi Leib, von ✠ Pastor* JACOBS, hrsg. von W. CLEVEN, Leutesdorf a. Rhein, Verlag des Johannesbundes, 1933; en 8.º, 332 pp. y los artículos del P. FR. CUTTAZ, en *La Vie spirituelle.*

5. FR. JURGENSMEIER, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum*, 2.ª edición. Paderborn, Schöningh, 1933; gr. en 8.º, 381, pp.

virtudes teologales y morales, vida sacramental y litúrgica, oración privada o pública, encuentran su lugar propio, su equilibrio, su debida importancia. Motivos de vida cristiana de los que los primeros siglos están llenos, encuentran un lugar que otras espiritualidades más tensas resultaban poco aptas para conservarlos: el gozo de ser gratificado en Cristo, la oración como acción de gracias por la nueva vida dada en Cristo... (pp. 182 ss.). Añadimos que por haber hecho de la doctrina del Cuerpo místico el centro esplendoroso de nuestra creencia, Jürgensmeier ha sabido soslayar la ilusión de un «cristocentrismo excesivo» [6], por otra parte ajeno a la tradición apostólica.

La restauración de la doctrina del Cuerpo místico es actualmente tan general y ha despertado tanto entusiasmo, que nos preguntamos si esta doctrina (o la del Cuerpo místico que es lo mismo) no sería acaso el centro de toda la teología. El P. Mersch, a quien debemos dos jugosos volúmenes de teología histórica sobre el Cuerpo místico, se ha constituido en el protagonista de una respuesta afirmativa [7]. Según él, la doctrina del Cristo místico es el centro de la Revelación, realiza la unidad de toda la dogmática cristiana (p. 467) y constituye para nosotros un «primer inteligible»; con relación a él se nos propone todo lo restante, haciéndosenos accesible y sistematizable.

No es que el P. Mersch asigne como sujeto a la teología, como hicieron en otro tiempo algunos escolásticos, el Cristo total, es decir, la cabeza y los miembros. No se trata aquí del «sujeto», que sigue siendo Dios en sí mismo y las criaturas en su relación con el misterio de Dios; sino que se trata de encontrar una única verdad que sea centro de perspectiva de todas las demás y constituya para ellas un principio de inteligibilidad sobrenatural.

Un hecho atestigua en favor de esta apreciación: es la imposibilidad bien conocida de los eclesiólogos de hablar del Cuerpo místico sin mencionar a la Santísima Trinidad, la gracia, los sacramentos, la Virgen, en una palabra, toda materia revelada y «teologizable». Pero una cosa es decir que la doctrina del Cuerpo místico es un dogma encrucijada y otra cosa ver en él el principio mismo de unidad de la dogmática cristiana. Este principio de unidad es otro, más «principal» que el Cuerpo místico: está integrado por el sujeto formal y la luz propia de la teología: es el misterio de Dios tal como es conocido a la luz de la Revelación. En cuanto al «primer inteligible», del cual habla el padre Mersch, tememos que no responda a la realidad. Entiende por esto el o los principios que, por vía de reducción, hacen todo el resto inteligible [8]. ¿No hay aquí alguna confusión entre la economía de la Revelación y el orden sistemático de la teología, de una parte, y de otra entre la verdad primera en

6. No solamente en la exposición del plan de la Redención, hecha dentro de una tendencia y espíritu tomistas, aunque el autor rehusa entrar en la polémica de las escuelas, sino en notaciones muy acertadas: por ejemplo, p. 119: «Die Aszetik und die Aszese als Lehre und als religiöses Leben sind so christozentrich *und durch Christus theozentrisch*».

7. E. Mersch, S. J., *Le Christ mystique, centre de la théologie comme science,* en *Nouv. Rev. théol.*, 61 (1934), pp. 449-475; *Aszetik und mystischer Christus,* en *Zeitsch. f.Asz.u. Mystik,* 1934, pp. 97-106.

8. «La "reducción a Cristo" es, relativamente a toda doctrina cristiana, lo que es, relativamente a la metafísica, la reducción al ser...: lo que, por sí mismo, produce la inteligibilidad» (pp. 468-469).

el orden de la vida y la verdad primera en el orden de la inteligibilidad (incluso *quoad nos*)? Más que un principio de inteligibilidad, el Cristo místico es un punto culminante, un término. No es él quien me hace inteligible el misterio de la Santísima Trinidad o el de la gracia (por más que me son inteligibles); sino que los supone y no se concibe sino con relación a ellos.

Todo esto con el deseo de evitar lo que podría llegar a ser bajo la más grande seducción, un exceso o una ilusión.

La restauración de la doctrina del Cuerpo místico sirve evidentemente para devolver a los laicos su puesto orgánico en la Iglesia. Uno de los motivos que con más frecuencia se invocan en este concepto es el del «sacerdocio universal» de los laicos. Los organizadores de la Semana litúrgica de 1933, dedicada al tema de «la participación activa de los fieles en el culto» [9], tuvieron la feliz idea de asegurar a estos trabajos el apoyo y la garantía de una sólida encuesta histórica sobre el sentido reconocido por la tradición al sacerdocio real». Tres informadores se han distribuido este trabajo con el cual, en espera de una publicación científica documentada, nos ofrecen las grandes líneas: Dom Botte, para la antigüedad; el P. Charlier, O. P., para la escolástica; Dom A. Robeyns, para el período moderno (estudio muy nuevo que causa la impresión de estar seriamente documentado). Su conclusión de conjunto es la misma a que habíamos llegado nosotros trabajando en una escala más modesta: La tradición más antigua interpreta este «sacerdocio» en un sentido espiritual y moral: el cristiano es sacerdote porque se ofrece a sí mismo en hostia santa por medio de una vida pura. En el tiempo de la Contrarreforma se dio al sacerdocio universal una idea que es, en sí, y que lo fue por mucho tiempo, independiente: la idea de que todo cristiano, como miembro del Cuerpo místico ofrece la eucaristía con el sacerdote, por el ministerio del sacerdote.

No sabríamos justipreciar la importancia que tienen estas investigaciones, que esclarecen la teología sobre este punto y hacen verdaderamente progresar una cuestión. Esto sin prejuicio del trabajo que se toma en profundizar un punto, sistemáticamente, que es el trabajo propio del teólogo. En este aspecto, la nueva interpretación sistemática, dada por santo Tomás en la *Summa,* a la noción de carácter sacramental en función del sacerdocio de Cristo, constituye un progreso legítimo en teología y postula ulteriores elaboraciones.

Se observará aún, en esta cuestión de la inserción orgánica de todos los fieles en la vida de la Iglesia: de una parte una serie de artículos cuya homogeneidad acusa una orientación consciente y laudable, aparecidos en la *Benediktinische Monatschrift* [10]; de otra parte un ensayo [11] para restaurar en la manera de concebir la vida de la Iglesia y más particularmente la Acción

9. *La participación activa de los fieles en el culto.* Curso y Conferencias de las Semanas litúrgicas, t. XI, Lovaina, 1933; Lovaina, Mont-César, 1934; en 8.º, 282 pp.

10. Ed. Stein, *Eingliederung der Frau in das Corpus Christi mysticum* (*Ben. Mon.* XV, 1933, pp. 412-425); H. Keller, O. S. B., *Kirche als Kultgemeinschaft* (id. XVI, 1934, pp. 25-38); afirmación muy acertada de la unidad existente entre el sistema sacramental y la vida cristiana, a base de vida sacramental, mediante la cual realizamos en nosotros la imagen de Cristo.

11. W. Reinhard, *Der Late im übernaturlichen Organismus der Kirche Beitr. z. neuzeitl. Seelsorgehilfe,* 8, Fribourg-en-B., Freie Vereinigung f. Seelsorgehilfe, 1932; en 8.º, 24 pp.

Católica, la noción bíblica del carisma: intención muy feliz a nuestro juicio. Sin ninguna duda es legítimo y deseable introducir de nuevo en las categorías de la eclesiología teórica y práctica la idea paulina de los carismas, como se halla expuesta por ejemplo, por el P. Lemonyer en su artículo *Charismes* del suplemento del *Dictionnaire de la Bible*.

El problema de la Iglesia bajo una u otra forma está siempre en el centro de las preocupaciones del Congreso de Velehrad. De las *Actas* del último Congreso [12] (cfr. *Rev. Sc. phil. et théol.* 1932, p. 707) recordamos lo que atañe a los concilios: difícil cuestión que convendría abordar tanto por la importancia que ha tomado en los teólogos orientales disidentes como por las dificultades inherentes a la posición católica. El primer tema ha sido tratado con erudición en la relación del profesor Grivec sobre la idea rusa de Sobornost (presentada más en forma descriptiva que en profundidad) y por el P. Gordillo, S. J. El segundo se aborda en dos relaciones complementarias en cuanto a su objeto, pero también diferentes, en cuanto cabe, en su método y su espíritu: la una, del P. F. Dvornik, versa sobre la autoridad civil (= imperial) en los concilios; la otra, del P. Salajka, trata de la autoridad de la Iglesia. Salajka defiende las posiciones habituales de la apologética católica; Dvornik acepta como un hecho establecido por la historia el papel preponderante de los emperadores en la convocación y la presidencia de los concilios, en concreto de los ocho primeros concilios ecuménicos. Pero depende igualmente de la historia más reciente el paralelismo de los concilios en su forma *fenomenal* y sociológica con la institución senatorial: y este paralelismo le parece dar razón de las prerrogativas aparentemente exorbitantes del emperador, sin que ello sea en detrimento de las prerrogativas propiamente dogmáticas del Papa.

Creemos que todo esto basta para allanar, efectivamente, dificultades que no conviene exagerar: la forma histórica y fenomenal de reunirse un concilio, depende en todo de un contexto político y sociológico, y se sitúa en un plano distinto al de la acción por la que se define la fe y los criterios de esta acción. Por lo demás, sería deseable completar la exposición de Dvornik con un estudio de índole sagrada, propiamente eclesiástico y casi jerárquico, de los emperadores cristianos bajo el régimen de cristiandad entonces vigente.

Para terminar, con referencia a la historia y a la noción de las «notas» de la Iglesia, he aquí un trabajo del doctor S. Frankl, sumamente documentado y de gran interés [13]. Es sabido que la apologética actual por las notas de la Iglesia, en la forma sistematizada que ha tomado, era desconocida por la antigüedad y la Edad Media, que consideraba con preferencia las «notas» como propiedades o «cualidades» de la Iglesia. De hecho, este tipo de prueba nace en un contexto preciso. el de las controversias de la Contrarreforma; todavía no es allí primitivo y los primeros controversistas se adhirieron con preferencia al argumento por el primado de Pedro y la romanidad de la Iglesia. Hasta tener una información más amplia —aunque la información de Frankl es ya muy abundante— es el cardenal Hosio el primero que acomodó la noción

12. *Acta VI Conventus Velehradensis*, Anno MCMXXXIII, Olomuc, Arzobispado, 1933; gr. en 8.º, 350 pp.

13. St. Frankl, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae, in luce saeculi XVI considerata*, Roma, Pustet, 1934; en 8.º, XXVII-186 pp.

de las propiedades de la Iglesia a su uso apologético bajo forma de «notas». La influencia general de san Agustín sobre él es un hecho cierto, pero de consecuencias limitadas para este punto preciso, y no se puede afirmar la utilización por Hosio de autores más recientes como Torquemada.

La monografía de Frankl aporta a la cuestión aún mal dilucidada (y sobre la que, no obstante, se trabajará y escribirá aún mucho) de las notas de la Iglesia, una contribución importante; permitirá reconocerlas en una literatura aún poco estudiada y de un acceso a menudo difícil.

1935 *

Eclesiología. — Seguiremos este orden: Apologética; Cuerpo místico; Culto y vida de la Iglesia.

Apologética. — No debemos insistir en este *Boletín* sobre los tratados apologéticos de la Iglesia. Entre éstos, son digno de mención el del P. Kösters, en Alemania, con sus 60 páginas de bibliografía, y el del doctor Philips adaptado al público cultivado de lengua holandesa[1]. El doctor Philips empieza apelando a la conciencia contemporánea y erigiendo ante nosotros el hecho de la Iglesia; presenta luego las cuatro notas clásicas; a continuación los textos escriturísticos y primitivos concernientes a la Iglesia y al primado; se encuentran entonces en el umbral del misterio de la Iglesia y presenta rápidamente la teología del Cuerpo místico y de la Comunión de los santos; termina con consideraciones prácticas y apologéticas acerca de los puntos que son siempre una piedra de tropiezo: el adagio «fuera de la Iglesia no hay salvación» y el porqué del magisterio infalible y de la jerarquía de jurisdicción.

Cuerpo místico. — El Cuerpo místico, del cual se «hablaba» mucho desde hace algunos años[2] se «estudia» aquí seriamente. El P. Mura acaba de publicar

* *Rev. des Sc. phil. théol.*, 24 (1935), pp. 727-734.

1. L. Kösters, S. J., *Die Kirche unseres Glaubens. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltnschauung.* Fribourg en B., Herder, 1935; en 8.º, X-264 pp. G. Philips, *De heilige Kerk (de wetenschappelijke Bibl.)*, Malinas, Het Kompas, s. f. (1935); en 8.º, VII-275 pp.

2. Hemos seguido e indicado aquí no solamente las obras técnicas, sino los artículos o folletos que atestiguan la renovación de la doctrina del Cuerpo místico. Para este año, citamos: F. Questiaux, *De gratia in Corpore mystico,* en *Collat Namurc.*, 29 (1935), pp. 78-91; Hans Ed. Hengstenberg, *Der Mensch im Corpus Christi. Ein Beitrag zur Besinnung des Christen über sich und seine Existenz,* en *Die Schildgenossen,* 14 (1935), pp. 214-225; W. R. O'Connor, *The Mystical Body of Christ. Reality or metaphor?,* en *The Irish Ecclesiastical Record,* agosto 1935, pp. 136-153; J. Willen, *Zur Idee des Corpus Christi mysticum in der Theologie des 16. Jahrhunderts,* en *Catholica,* 4 (1935), pp. 75-86. (Demuestra que esta idea se encuentra asimismo en los teólogos de los siglos xv y xvi.) Un sacerdote de la diócesis de Friburgo en B., E. Reichgauer, ha ideado, para la enseñanza catequística, un sistema ilustrado representando el misterio del Cuerpo místico. Acaba de publicar su catequesis, grabados y texto explicativo, en forma de dos folletos: *Einigung mit Gott. Schematisch-konstruktive Darstellung des Corpus Christi Mysticum.* Bd. I: *Grundlegender Teil.* Bd. II: *Praktischaszetischer Teil,* Constanza, Oberbandische Verlagsantalt, s. f. (1934-35); 2 vols. 15'5×21; 39 p. y 10 tabl. 60 p. y 9 tabl. En medio

sobre este tema dos volúmenes que, por muy imperfectos que sean de forma, no dejan de tener un valor considerable por lo que a la selección y organización de materiales teológicos se refiere [3]. Un feliz manejo de distinciones y de categorías teológicas han permitido, en efecto, disminuir notablemente la dificultad que existe al formular una doctrina del Cuerpo místico, a causa del gran número de elementos y matices que precisa tener en cuenta. El padre Mura consagra su primer volumen a la naturaleza del Cuerpo místico, y el segundo a su vida. En el primer volumen figuran dos secciones: en una de ellas lleva la palabra san Pablo: en la otra, la teología (= santo Tomás). Esta sección considera en primer lugar los principios de unidad del Cuerpo místico, luego sus partes. Principios de unidad: 1) de orden jurídico; 2) unidad moral por la caridad; 3) por el Espíritu Santo, alma del Cuerpo místico; 4) por la causalidad eficiente de Cristo; 5) por la eucaristía; 6) por la causa ejemplar; 7) por la causa final. Consideramos como una de las cualidades de este libro haber sabido reconocer la complejidad de elementos que constituyen la unidad del Cuerpo místico y no haber prescindido de ninguno de ellos.

El segundo tomo está dividido en dos partes: la vida de la Cabeza, la de los miembros (aquí abajo, en el cielo). En la vida de la Cabeza, tras de haber estudiado la mediación universal de Cristo, Mura trata de esta mediación participada en María. Propone al efecto una concepción que de momento sorprende y que luego aparece, si no perfectamente acertada [4], por lo menos viable: esta concepción consiste en conjugar las dos nociones de oración y causalidad eficaz: la Virgen obraría como mediadora por su oración, que sería el instrumento siempre eficaz de la gracia de Dios.

Muchas cuestiones quedan pendientes de solución referentes al Cuerpo místico; una de ellas, tocante al realismo que es necesario reconocer en esta afirmación: que Cristo nos contiene a todos en sí. Es sabido que hay en los Padres orientales toda una tradición platonizante; según ella, el Verbo, tomando carne, hubiera unido a sí la humanidad entera. Una visión semejante, bastante explícita en varios doctores de la Iglesia, y que entraña importantes consecuencias en eclesiología, ¿es acaso solidaria de una filosofía platónica? Si se contesta afirmativamente, podemos conservarla, y entonces ¿qué sentido hay que darle en una problemática tomista y frente a las categorías inspiradas de Aristóteles? El P. MALÉVEZ ha presentado estos problemas y nos da en dos interesantes artículos [5] las primicias de un libro en curso de redacción. Espe-

de las tinieblas del pecado (hoja negra), se ve apuntar, como una esperanza, la cruz luminosa; de esta cruz, que rodean muy pronto los doce Apóstoles, mana la sangre redentora que viene a ser principio de vida en los Apóstoles y luego, por medio de sus sucesores, para todas las comunidades cristianas.

3. E. MURA., *Le Corps mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après saint Paul et la théologie. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique*. Prefacio del R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., París, Blot, 1934; 2 vols., en 8.º, 214 y 460 pp.

4. Mejor sería, en particular, dejar de lado la idea de causalidad intencional, con respecto a la cual el P. Maquart nos parece haber hecho justicia (*Rev. thomiste*, 1927, pp. 40-59).

5. L. MALEVEZ, S. J., *L'Église dans le Christ. Étude de Théologie historique et théorique*, en *Rech. Sc. relig.*, 1935, pp. 257-291 y 418-440.

raremos, para apreciar con conocimiento de causa la solución de conjunto, la publicación del volumen. Por nuestra parte, creemos que si una inclusión de la naturaleza humana en la humanidad asumida por el Verbo no es conforme al pensamiento de santo Tomás[6], ni necesaria para percatarnos del misterio de la Iglesia, una especie de platonismo se verifica en Cristo, según santo Tomás, en el orden de la gracia. En efecto, mientras que, en el orden de la naturaleza humana no hay primer hombre, *homo per se,* y que la humanidad de Jesús era una unidad individual como la nuestra, en el orden de la gracia cristiana hay un primer cristiano, un cristiano *per se* que realiza en sí mismo toda la perfección intensiva y extensiva de la especie «gracia»: y esta verdad reconocida y expresada por santo Tomás, es uno de los elementos que deben ayudarnos para concebir el realismo del Cuerpo místico y de su unidad.

Es todavía la unidad de Cristo y de la Iglesia lo que nos propone Dom VONIER en las tres hermosas conferencias dadas por él en Salzburgo en 1933[7]: La Iglesia es Cristo, pero Cristo glorificado, pues la glorificación de Cristo y la Iglesia son el mismo misterio y la misma realidad.

Estamos de acuerdo con Dom Vonier para desear una restauración del sentido triunfal y del espíritu del día de Pascua, de los que el Nuevo Testamento está lleno, especialmente el Apocalipsis. Es incuestionable también que la Iglesia realiza la glorificación de Cristo y que la gloria de Dios es su bien común final. Pero hay en la forma como Vonier presenta las cosas un exceso de exclusivismo, y si todo lo que dice —que por lo demás es magnífico— es exacto, no obstante, no se puede definir el misterio de la Iglesia como la realidad misma de la glorificación de Cristo.

Culto de la Iglesia. Una obrita del profesor E. PETERSON abre sobre el culto de la Iglesia grandes perspectivas[8]. Trae a colación en primer lugar la Escritura (*Hebr.* paralelo del *Apoc.* 4 y 5), y luego la tradición antigua (tomando como base un texto bellísimo de la liturgia de san Marcos). Peterson demuestra en el culto de la Iglesia una participación del culto celeste de los ángeles y de los bienaventurados. No es sólo un culto de la gloria de Dios en el templo de Jerusalén; la gloria de Dios mora en adelante en Cristo subido a los cielos y en el cuerpo de Cristo: de suerte que la alabanza de la Iglesia ha venido a ser a la vez celeste y cósmica, integrándose en la única liturgia que los ángeles celebran en el cielo.

Este opúsculo está lleno de ideas sumamente ricas, sutiles a veces (así sobre

6. El P. Malevez invoca en su favor un artículo del P. GLORIEUX sobre el mérito de Cristo, que ya hemos criticado en el *Bull. thomiste,* 1933, p. 882. Es un librito, por lo demás excelente, y destinado a hacer mucho bien (*Corps mystique et Apostolat,* París, Libr. de la Juventud obrera, 1935; en 12.º, 126 p.). El P. Glorieux nos produce la impresión de que, para él, la gracia de Cristo y la gracia del Cuerpo místico son *idem numero* (p. 60 s.). Según nuestro modo de ver, la formulación del misterio del Cuerpo místico y de su unidad de vida resulta entonces fácil y simple, pero menoscaba la exactitud teológica.

7. A. VONIER, O. S. B., *Das mysterium der Kirche* (*Salzburger Hochschulwochen,* 4), Salburgo, Pustet, 1934; en 8.º, 60 pp.

8. ERIK PETERSON, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der hl. Engel im Kultus,* Leipzig, Hegner, 1935; en 12.º, 138 pp.

el canto de los monjes), pero siempre interesantes. Lástima que el autor no posea un don de construcción especulativo y propiamente teológico, igual al que posee cuando trata de manejar e interpretar los textos; su libro habría ganado mucho si las notas hubiesen sido impresas al pie y no relegadas al final, pues están llenas de sugerencias y de resonancias teológicas de elevado interés.

Vida de la Iglesia y catolicidad. — Acerca del descubrimiento de la Iglesia por los laicos[9] y del laicado por la Iglesia, hemos dado ya aquí, y también en otras partes, no pocos testimonios. Corresponde a la teología del siglo XX dar a conocer al mundo en toda su profundidad el misterio de la Iglesia y definir la estructura real del laicado en la Iglesia. Se está llegando a eso.

No se ignora la distinción manifiestamente evangélica y apostólica entre la *Ecclesia docens* y la *Ecclesia discens;* pero es fácil comprender que no agota todo lo que se puede decir sobre la vida de la fe en la Iglesia: hay una vida del cuerpo de Cristo en la verdad, una vida colectiva, de fe en la Iglesia. Señalamos aquí con simpatía el artículo en que el P. J. Ternus se esmera en aclarar esto siguiendo a santo Tomás (son páginas muy acertadas sobre el género de unidad, del cual se puede tratar en esta vida de fe común)[10].

En cuanto a las relaciones de la Iglesia y de la vida temporal, y en lo que se refiere a la estructura de los laicos como tales en la Iglesia, mencionamos dos estudios de inspiración parecida, originales, aunque a nuestro juicio discutibles, de MM. E. Michel e I. Zangerle[11]. Estos dos autores tratan de definir una relación de la vida temporal y del mundo con la Iglesia, que no sea una absorción de ésta en aquélla, una pura y simple construcción de la vida del mundo en el marco de la Iglesia, como fue el caso de la cristiandad medieval y más aún el de las tentativas de régimen teocrático. Nos parece muy en su punto y creemos que la Acción Católica está en camino de dar una respuesta a este problema. Sin embargo, MM. Michel y Zangerle (este último, más sobre el plano de la actualidad religiosa), influidos, según parece, por las categorías kierkegardianas y la problemática de la teología dialéctica, separan hasta el extremo la «Iglesia de la fe» *(Glaubenskirche)* y la vida de los cristianos laicos en el mundo. Frente a esta vida de un laicado, en lo sucesivo introducido en la «mayoría de edad», la Iglesia desempeña tan poco, según ellos, una función de organización y de tutela, que parece no tener más que una influencia indirecta, una pura función profética de llamamiento a la penitencia. Estamos quizá bastante cerca de Barth y de Brunner; lo estamos menos de la Acción Católica tal como la definió Pío XI. Entonces, las cosas justas e interesantes que abundan en estos dos estudios, están, a nuestro juicio,

9. El sentido de este descubrimiento y los rasgos principales de la idea que la joven generación católica se ha forjado de la Iglesia, han sido acertadamente formuladas por W. Becker, *Zum Kirchenbild einer jungen deutschen Generation,* en la colección dedicada a R. Guardini, *Christliche Verwirklichung,* 1935, pp. 84-101.

10. J. Ternus, S. J., *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie des gesamtkirchlichen Lebens,* en *Scholastik,* 10 (1935), pp. 1-30.

11. E. Michel, *Von der kirchlichen Sendung der Laien,* Berlín. Lambert Schneider, 1934; en 8.º, 109 p. — I. Zangerle, *Zur Situation der Kirche,* en *Der Brenner,* 14 (1933-34), pp. 42-81.

desmañanas y dañadas por esta especie de dualismo. Tememos que el *Entweltlichung der Kirche,* del cual se habla, no entrañe más que una *Entkirchlichung* del laicado.

For lo que hace a los problemas que se refieren a la catolicidad, no se han tratado aún verdaderamente, según nuestro modo de ver; y no cabe duda, únicamente lo serán cuando la vida los habrá presentado, lo que, por otra parte, está ocurriendo cada vez más. La urgencia del trabajo misional y la solicitud de abordarlo con pleno conocimiento de causa de una parte, y la expansión de los nacionalismos y de los problemas culturales de otra, sin contar las cuestiones suscitadas por la reunión de las iglesias disidentes, plantean en efecto el problema de la catolicidad, no tal vez como lo hacen los manuales de apologética (= hay 330.000.000 de católicos y solamente [!] 209.000.000 de protestantes y 175.000.000 de ortodoxos), como debe enfocarlo la teología del siglo xx. Se trata de concebir y definir la posibilidad y las condiciones de la extensión de la Iglesia en el seno de las culturas diversas, donde halla su encarnación en el espacio y en el tiempo [12]. En cuanto al problema así enunciado, no hemos de mencionar sino uno o dos ensayos que nos parecen facilitar algún elemento de solución.

Con respecto a las *misiones,* notemos el esfuerzo interesante iniciado en orden a una teología misional por la Unión misional del Clero [13]. Notemos también la reedición de M. Caperán, de su *Essai théologique* sobre *Le Problème de Salut des infidèles* [14]. A la primera edición se han agregado suplementos a modo de *excursus:* así, acerca de la «teología oriental y la evangelización de ultratumba», «la tesis del cardenal Billot», etc.

La relación de la Iglesia «católica» con las culturas nacionales ofrece un problema singularmente candente a los católicos de Alemania. Este problema se aborda, y muy felizmente por cierto, desde un ángulo teológico. Lo hace el consiliario de los estudiantes de Berlín, director de *Liturgisches Leben,* el doctor J. PINSK [15]. La Iglesia, dice el doctor Pinsk, lleva a todos los pueblos la

12. El problema, evocado con tanta elocuencia por Soloviev al fin de su Prefacio de *La Russie et l'Église universelle,* ha sido presentado en términos concretos, con fervor y competencia, por el P. CH. BOURGEOIS, S. J., en sus dos folletos *L'appel des races au Catholicisme* (*Xavierana,* enero y octubre 1933).

13. *Thèses fondamentales de théologie missionaire,* Suplemento de la *Revue de l'Union miss. du Clergé,* octubre 1933, 64 pp. — A. PERBAL, O. M. I., *Premières leçons de théologie missionnaire,* Supl. de enero y abril 1935, 80 pp. El fascículo contiene cuatro lecciones: nociones generales; sujeto de la misión; objeto de la misión; fin y motivo del apostolado misional.

14. L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique,* nueva edición aumentada. Toulouse, Grand Séminaire, 1934; en 8.º, VII-150 pp. Sobre la 1.ª edición, cf. *Revue Sc. phil. théol.* 1913, pp. 805 896.

15. J. PINSK, *Die Kirche Christi als Kirche der Volker,* Paderborn, Verlag d. Bonifacius-Druck, 1935; en 8.º, 56 pp. — Tema parecido, tratado desde un punto de vista menos teórico, más descriptivo e histórico, en el libro del Dr. K. ALGERMISSEN, el apologeta bien conocido, animador del centro de documentación sobre el bolcheviquismo y el librepensamiento: *Germanentum und Christentum. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Frömmigkeit,* Hanover, Giessel, 1935; en 8.º, XV-440 pp.: es una historia de los encuentros y de la unión del genio germánico y del cristianismo desde sus orígenes hasta nuestros días. Escrito de circunstancias; pero el caso actual de Alemania posee tal valor de tipo

salvación, una vida nueva que es la vida de Cristo; abarca en sí misma todas las razas, que son realizaciones particulares de la humanidad. Sin embargo, la Iglesia se encarna en las formas de la vida humana, y si comunica a los pueblos la salvación, recibe también a la recíproca alguna cosa; es, como Cristo, la heredera de los pueblos. Así es como ha habido una encarnación providencial y privilegiada del pneuma de Cristo en la cultura grecolatina, de ella ha recibido el cristianismo en gran medida las formas de su organización y de su culto. Bajo esta luz debe colocarse el problema de la encarnación del catolicismo en los pueblos donde puede y debe recoger también la herencia.

Esta manera de considerar la cuestión nos parece, en su conjunto, acertada. Menos satisfactoria nos parece la aplicación que se hace al germanismo; la forma con que Pinsk la define, además de que plantearía muchas cuestiones (como la de la legitimidad de la Reforma, que aparece como una expresión natural del genio alemán), es un poco superficial: habría ciertamente otros elementos que examinar; por otra parte, los que invoca el autor no son del todo característicos y algunos de ellos se hallarían en pueblos de genio distinto.

ECLESIOLOGÍAS DISIDENTES. No examinaremos aquí un boletín de eclesiología protestante, ortodoxa o anglicana; pero si el teólogo saca impulso y provecho de un careo o confrontación de sus puntos de vista con otras problemáticas, puede resultar interesante señalar algunos estudios útiles de consulta:

Un sacerdote polaco, M. A. PAWLOWSKI nos da, sobre la idea de la Iglesia en la teología y la historia rusas modernas, un estudio muy interesante que un resumen francés (aparecido también como artículo en las *Coll. theol.* de Lwow, 1934, pp. 494-519) pone al alcance de todos [16]. Este estudio tiene el mérito de no distribuir la materia de los tratados rusos de eclesiología dentro del ámbito de la teología latina postridentina (como suele hacerse comúnmente), sino de modelarse según las mismas categorías del pensamiento ortodoxo, para tratar de comprenderlo. Después de haber expuesto la eclesiología de la corriente clásica y conservadora, que hoy se olvida tan fácilmente, Pawlowski estudia las concepciones eslavófilas, que llama liberales, formuladas por Khomiakov, y tan extendidas en nuestros días; dedica a Soloviev su 3.ª parte.

Esta obra, de la que no podemos apreciar sino los rasgos generales, nos parece muy seria y bien documentada. Es lo más profundo que se ha escrito entre los católicos, hasta hoy, sobre este tema. Acerca de un punto de la mayor importancia, a saber, la influencia de la filosofía hegeliana, sobre el pensamiento eslavófilo, se encontrará un estudio profundo de M. B. JAKOWENKO en el *International. Bibl. f. Philos.* [17]: trabajo más filosófico que teológico, descansa sobre una base documental muy rica.

para el problema planteado aquí, que es de desear que el teólogo tenga conocimiento de él.

16. A. PAWLOWSKI, *Idea Kosciola w ujeciu rosyjskiej Teologji i Historjozofji (Warsszawskie, Studja Teol.*, 9), Varsovia, Universidad, 1935; gr. en 8.º, XVI-270 pp. (= La idea de la Iglesia según las concepciones de los teólogos e historiadores rusos).

17. B. JAKOWENKO, *Zweiter Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus in Russland. Hegel und die Anfänge des Slawophilentums (1839-1849)*, (*Intern. Bibl. f. Philos.*, Band I, núms. 5-7), Praga, 1935; gr. en 8.º, VII-92 pp. Cfr. también *Rev. Sc. phil. théol.*, 1934, p. 665.

Terminaremos este boletín señalando la compilación de artículos que M. O. BAUHOFER acaba de publicar bajo el título de *Unité dans la foi* [18]. Tanto si se trata de la primera parte, más especulativa, como de la segunda, más orientada hacia la actualidad de la vida de las iglesias, que Bauhofer conoce tan bien, este opúsculo está íntegramente consagrado a la Iglesia; sobre más de una cuestión el teólogo profesional encontrará en él interesantes sugerencias: mencionemos solamente el capítulo titulado *Corpus Christi und Word Gottes* (pp. 83-105), en que el autor prueba que la Biblia únicamente existe como palabra de Dios en la Iglesia, en el cuerpo de Cristo: punto de vista que renueva y esclarece, rechazando la manera protestante de plantear la cuestión, el irritante problema de las relaciones entre la Escritura y la regla de fe. Deseamos una amplia difusión de este pequeño volumen en que todo rezuma el acento de un testimonio vivo.

18. O. BAUHOFER, *Einheit im Glauben. Von göttlicher Ordnung und menschlicher Not*, Einsiedeln, Benziger, 1935; en 12.º, 279 pp.

1936 *

1202. Philips, G.: *De Heilige Kerk (De wetenschappelijke Bibliotheek)*, Malines, Het Kompas et Amsterdam, De Spieghel s. d. (1935); en 8.º, 275 páginas.

1203. Feckes, C.: *Das Mysterium der heiligen Kirche. Dogmatische Unter suchungen zum Wessen der Kirche*, Paderborn, Schöningh., 1934; en 8.º, 222 pp. Segunda edición con el título: *Das Mysterium der hl. Kirche. Ihr Sein un Wirken im Organismus der Ubernatur*. ídem, 1935; en 8.º, 283 pp

1204. Mura, E.: *Le Corps mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après Sain Paul et la Théologie. Synthèse de Théologie dogmatique, ascétique et mystique*, Prefacio del R. P. Garrigou-Lagrange, O. P.; París, Blod, 1934; 2 vols. en 8.º, 214 y 460 pp.

1205. Romuald de Delft: *Le Corps mystique du Christ d'après le P. Mura*. Éd. francisc., XLVII (1935), pp. 718-725.

1206. Jürgensmeier, Fr.: *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip des Aszetik, Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum*. 2.ª edición. Paderborn, Schöningh., 1933; en 8.º, 383 páginas.

1207. Ternus, J., S. J.: *Vom Gemeinschaftglauben der Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie des gesamtkirchlichen Lebens*, Schol., X (1935), pp. 1-30.

1208. Garrigou-Lagrange, R., O. P.: *Le Christ Chef mystique de l'Église*, *Vie Spir.*, XLI (1934), pp. 113-122.

1209. Malevez, L., S. J.: *L'Église dans le Christ. Étude de Théologie historique et théorique, Rech. Sc. rel.*, XXV (1935), pp. 257-291, 418-440.

El libro del doctor Philips, escrito para la la juventud católica de lengua holandesa, ofrece la materia de un tratado apologético y de un tratado teológico de la Iglesia. Doctrina clásica, en cuya exposición se apela a la autoridad de santo Tomás. Se desea solamente aquí llamar la atención sobre un punto concreto. El autor trata en su capítulo XIII del axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación», al que da una interpretación que creemos conforme con la tradición teológica y con el pensamiento de santo Tomás. Refuta ante todo la interpretación de aquellos que glosan así el principio: «Aquel que, por su culpa, vive y muere fuera de la Iglesia, será ciertamente condenado»; después, la fórmula de

* *Bulletin Thomiste*, t. IV (abril-junio 1936, pp. 767-772).

los que opinan que es preciso pertenecer por lo menos al «alma de la Iglesia». No se puede, dice acertadamente, pertenecer al alma de la Iglesia sin formar parte de su cuerpo, y los Padres no conocieron nunca una tal separación entre una especie de cadáver de cuerpo y un alma que no sería encarnada. Es necesario, dice el doctor Philips con razón, ser incorporado al Cuerpo místico, efectivamente; pero a título excepcional se puede serlo por aquello que san Agustín llama «una participación espiritual del cuerpo», y que santo Tomás denominará *votum Baptismi*. Consideramos un gran acierto que se vuelva, en esta cuestión de la pertenencia a la Iglesia, a la manera clásica de pensar y de expresarse (comp. *Bull thom.*, 1933, n. 1298).

Abundan las diferencias de redacción y de plan entre las dos ediciones del libro de M. FECKES (1203); la primera edición es más técnica, y la segunda se dirige a un gran público erudito, pero la inspiración es la misma: tanto en una como en la otra, se trata de contemplar el misterio de la Iglesia en su trabazón orgánica con los misterios de la fe y muy precisamente con el misterio de la Encarnación: se considera a la Iglesia como la prolongación de Cristo y de su Encarnación; «estabiliza» (o «institucionaliza») la obra redentora; es como el sacramento de la única mediación de Cristo que perpetúa, por ella, la acción de su sacerdocio, de su magisterio y de su gobierno. No obstante, si en Cristo la cualidad de mediador y la cualidad de cabeza son idénticas, en la Iglesia nos encontramos en presencia de dos aspectos irreducibles y aparentemente antagónicos. El aspecto institucional *(Heilanstalt)* y al aspecto Cuerpo místico.

Desde el ángulo de un tratado completo de la Iglesia, se podrá apreciar que la Iglesia es considerada aquí demasiado exclusivamente bajo la luz del tratado de Cristo, y que el punto de mira propiamente sociológico no ha suministrado los datos que tenemos derecho a exigirle. En el sentido de la fidelidad a santo Tomás, lo que esta exposición puede tener de exclusivo, encuentra algún paliativo en el hecho de que es sobre todo en la tercera parte (Cristo y los sacramentos) en donde se encuentran en santo Tomás los elementos de una teología de la Iglesia; sería menester, sin embargo, no descuidar los recursos que los opúsculos *(De reg. prin.; Contra impugn.; De perfect. vitae spir.; Contra retr.)*, los comentarios sobre Aristóteles *(Eth.* y *Polit.)*, el tratado de las Leyes y de otros datos generales, proporcionarían a una teología completa de la Iglesia. En la exposición tal como la ha concebido M. Feckes, se cita a santo Tomás con frecuencia, y se le utiliza con acierto y exactitud[1].

Los estudios de valor aparecidos en estos últimos años sobre el Cuerpo místico giran en torno a dos puntos principales: tratan de precisar qué género de unidad debe reconocerse en el Cuerpo místico; consideran la doctrina el Cuerpo místico es la realización. Estos dos problemas se abordan al mismo novada de otras doctrinas teológicas, integrando toda la vida cristiana, vida

1. Quizá el texto de *De Veritate*, q. 29, a. 5, no ha sido citado en su sentido exacto (1.ª ed., p. 54): santo Tomás no habla aquí de lo que llamamos «gracia de unión», sino de lo que podría llamarse «gracia de la unión», es decir, de la gracia habitual de Cristo, que puede llamarse «gracia de la unión», ya que es, en la humanidad de Cristo, una propiedad y un efecto de la unión. En las páginas siguientes, Feckes se expresa muy correctamente en esta materia.

espiritual privada y vida sacramental, en la economía de salvación de la ... el Cuerpo místico es la realización. Estos problemas se abordan al mismo tiempo en las obras del doctor JÜRGENSMEIER (n. 1206; especialmente el segundo punto de vista), y del P. MURA (n. 1204; los dos puntos de vista); los estudios más condensados del P. TERNUS y del P. MALEVEZ se dedican a esclarecer en una cierta medida la clase de unidad de que puede tratarse en el Cuerpo místico[2].

El P. Mura estudia en su primer volumen la naturaleza del Cuerpo místico y en el segundo su vida: cfr. *supra*, p. 426.

Uno de los méritos indiscutibles de esta obra es haber sabido reconocer la complejidad de los elementos que integran el Cuerpo místico, de no haber prescindido de ninguno de ellos y haberlos ordenado con claridad.

Los teólogos podrán inspirarse últimamente en el trabajo de elucubración de esta obra. No obstante, algunos puntos hubieran podido extenderse más o haber sido puestos mejor de relieve: la caridad sacramental, por ejemplo, o la noción del Espíritu Santo, alma de la Iglesia, o bien la de los ángeles como miembros del Cuerpo místico; se hubiera podido también considerar el carácter sacramental no ya solamente como potencia del culto (II, pp. 320 s.), sino como uno de los elementos que nos configuran con Cristo. Por fin, lo que se dice (II, p. 33) de las relaciones de la cualidad de cabeza con el sacerdocio no es del todo exacto: la cualidad de cabeza es adquirida por Cristo por el mero hecho de la unión hipostática; la gracia capital le comunica solamente la «potencia» indispensable para su ejercicio, y el sacerdocio no le añade nada.

El doctor Jürgensmeier nos hace ver en la doctrina del Cuerpo místico el fundamento sobre el que se debe edificar y el prisma a través del cual debe considerarse la «ascética», es decir, esa parte de la teología que estudia las leyes del progreso espiritual y de la perfección cristiana. Así, después de haber presentado una teología del Cuerpo místico, examina los principios de la vida espiritual bajo el aspecto de Cuerpo místico: nacimiento y crecimiento en Cristo. Se apoya con frecuencia en santo Tomás, en su doble exposición, y es muy interesante comprobar hasta qué punto su teología se introduce sin violencia en un marco paulino; pero el autor no ha hecho su investigación de una manera verdaderamente técnica (sobre la fe, la caridad, las gracias sacramentales, etcétera), de suerte que desde el punto de vista del pensamiento de santo Tomás, la cuestión del carácter propiamente «cristiano» de la moral del santo y de la II parte queda poco más o menos en pie, o incluso se impone todavía más después de la lectura del libro.

En cuanto al género de unidad que se debe atribuir al Cuerpo místico, mencionamos con simpatía los artículos de los padres Ternus (n. 1207) y Malevez (n. 1209), que el teólogo deberá tener en cuenta. El P. Ternus estudia la vida colectiva de fe en la Iglesia; subraya con gran acierto la parte que toman los fieles y encuentra en santo Tomás los principios teológicos que per-

2. Será interesante comparar la doctrina del Cuerpo místico en santo Tomás y san Buenaventura: para este último, cfr. D. CULHANE, *De Corpore mystico doctrina Seraphici*, Mundelein (U.S.A.) Sem. S. Maria ad Lacum, 1934; en 8.º, III-109 pp. Salvo en la cuestión de la causalidad de la humanidad de Cristo y de los sacramentos, la doctrina de san Buenaventura aparece aquí totalmente paralela y parecida a la de santo Tomás.

miten precisar de qué género de unidad se puede tratar, en esta vida común y propiamente eclesiástica de fe[3]. Por lo que se refiere al P. Malevez, presenta una cuestión capital, tanto en sí misma como por el matiz propiamente tomista que la informa. En efecto, es sabido que en los Padres orientales hay toda una tradición platonizante, según la cual, el Verbo, tomando carne, se habría unido a la humanidad entera. Esta idea, bastante explícita en varios doctores de la Iglesia, ¿es solidaria de una filosofía platónica? Si se contesta afirmativamente, podemos conservarla, y entonces ¿qué sentido hay que darle en una problemática tomista y frente a categorías del pensamiento inspiradas en Aristóteles? El P. Malevez cree que la idea (platónica) de una inclusión de la humanidad en el individuo es transferible en el modo aristotélico-tomista y puede desempeñar en la teología tomista el mismo papel que juega en los Padres griegos, o sea, el de un principio de razón que trata de explicar, en cuanto cabe, el misterio de nuestra unidad en Cristo. Se esfuerza en demostrar que la especie entera está presente en potencia en cada hombre que la realiza individualmente: «de donde se nos permite anunciar que hay en este *sujeto individual una capacidad potencial* de todos los estados de la humanidad» (p. 431). Estaremos, pues, autorizados a afirmar de Cristo una cierta inclusión, por lo menos virtual (y sin duda más aún, según nos deja entender Malevez al final de su artículo) de toda la especie humana en Él, por razón solamente de humanidad. Todo esto bien mirado creemos que es un modo de ver exacto y conforme al pensamiento de santo Tomás; nos permitimos remitir sobre este punto a una nota que aparecerá en la *Revue des Sciences phil. et théol.* (n. de julio 1936).

No hemos reproducido esta nota en la presente colección porque necesitaría de una retractatio. *Seguían, en el* Bull. thom., *la enumeración de once artículos de Ch. Journet, que han sido reproducidos en el tomo I de su* Église du Verbe Incarné.

Los artículos publicados por el P. Journet, que dejan esperar un volumen próximo, son de una doctrina sumamente rica, y hacen progresar, sobre varios puntos, la teología de *Ecclesia:* así, acerca del papel de las gracias sacramentales en la constitución de la Iglesia o sobre los diferentes «estados» del Reino de Dios[4], o también sobre las diferentes formas de infalibilidad que presenta el magisterio de la Iglesia (empleando aquí un vocabulario que tal vez no es del todo preciso). Sobre todos los temas que dilucida el autor, fundándose en santo Tomás, en los comentaristas y en los trabajos tomistas contemporáneos,

3. Cfr. en particular IIa IIae, q. 4, a. 6, donde santo Tomás distingue la fe subjetiva *(una specie, diversificatur in subjecto)* y la fe considerada objetivamente. Esta doctrina tan clara procede probablemente de Pedro Lombardo (I, 3, d. 32, c. 6; edición Quar, II, pp. 657-658).

4. Ch. Journet demuestra cómo el Reino futuro y el Reino actual son una misma realidad; sin embargo, distingue estados diferentes: aquí, la gracia actúa para obrar, pero sin poder transformar y subordinarse todo; allí, la gracia irradia totalmente. Lo cual elimina un doble error: el rechazar el Reino lejos de la Historia, en virtud de un dualismo ya sea de forma mística y visionaria (S. Bulgakov), ya de forma activista (K. Barth); y esperar una realización del Reino en la Historia, en su estado connatural.

con una fe intrépida en la razón y en sus categorías, el P. Journet aporta nuevas aclaraciones, casi siempre luminosas y atinadas; procede especialmente aplicando los datos de otros tratados teológicos a la realidad y a la vida de la Iglesia, datos tomados en particular de los tratados de las virtudes teologales, de los estados, de la profecía, de las misiones divinas, etc.

Acerca de un punto particular (estudiado en *Nova et Vetera,* 1934, pp. 182, n. 1), haríamos una salvedad: el P. Journet distingue los poderes de la Iglesia en poder de orden y poder de jurisdicción, y refiere al magisterio la jurisdicción. Es muy cierto que santo Tomás no considera sino una división bipartita de los poderes de la Iglesia; pero uno puede preguntarse si esta cuestión no es de las que, no siendo expresamente estudiadas por santo Tomás, deben ser objeto de una nueva elaboración tomando como punto de partida los principios generales del maestro. Si un poder, en el sentido más amplio de la palabra, es una competencia que responde a una función determinada, por un fin u objeto, parece bien que el objeto especulativo del magisterio y las condiciones propias de un tal objeto especulativo no puedan reducirse al orden práctico que es el de la jurisdicción; queda bien claro, por otra parte, que el «ejercicio» de este poder de magisterio está, como en cierta medida el del poder del orden mismo, condicionado por la jurisdicción y por una delegación de la autoridad legítima. En suma, la manera como el cardenal Billot entiende la distinción de la jurisdicción y del magisterio nos parece que tiene su razón de ser. Pero quizá habría lugar, en esta cuestión sobre todo, para pedir a la Escritura conceptos más amplios y menos inadecuados (noción de poder «pastoral» y de «misión apostólica») que aquellos cuyo uso predomina en la actualidad.

1936 *

IGLESIA. — 1. *Obras de conjunto.* — El libro del P. KÖSTERS, del que habíamos mencionado únicamente la primera edición, aparece en una segunda [5]. La obra que ha sido escrita con miras a ser utilizada, es de hecho un excelente instrumento de trabajo. Condensa en un texto prieto y ajustado el resultado de los mejores y más recientes estudios sobre las cuestiones tratadas, estudios cuya referencia ha sido dada en las 100 páginas de *Belege und Ergänzungen.* La materia examinada es a la vez la de un tratado apologético y un tratado teológico de la Iglesia, más el aspecto apologético predomina con mucho, y el volumen no aporta en suma ningún elemento nuevo a la teología de la Iglesia. Está escrito con entusiasmo, precisión y claridad. El texto es denso, pero sin sobrecarga alguna. Libro ideal como medio de trabajo para preparar conferencias con finalidad apologética.

El volumen que nos brinda el P. AL. JANSSENS es por el contrario rigurosamente teológico [6]. Su división en dos partes, esencia y miembros de la Iglesia,

* *Rev. des Sc. phil. théol.,* 25 (1936), pp. 763-769.

5. L. KÖSTERS, S. J., *Die Kirche unseres Glaubens Eine theologische Grundlegung Katholischer Weltanschauung,* Fribourg, Herder, 1935; gr. en 8.º, XII-224 pp.

6. AL. JANSSENS, *De kerk van Christus. Een. Heilig Algemeen (Leerb. der Dogmatica en der Apolog.,* 15), Amberes, Standaard-Bock, 1935; en 8.º, XVI-270 pp.

propiedades de esta Iglesia, es satisfactorio bajo el aspecto científico. La materia es dilucidada con una documentación de muy buena ley y un espíritu verdaderamente abierto; se esboza con frecuencia la aplicación a los problemas más actuales. Tenemos, pues, aquí un excelente estudio; no obstante, la teología de la Iglesia no nos parece elaborada con rigor, la construcción sistemática no es muy profunda, se echan de menos ciertos problemas, como los de la constitución de la Iglesia, del papado, del episcopado, de los poderes de la Iglesia, del magisterio, etc. En resumen: tenemos una obra bien documentada y de excelente inspiración, pero que no nos dice nada nuevo.

El doctor Feckes, cuyo tratado hemos presentado ya (1934, pp. 681-682), ha publicado una segunda edición pasablemente modificada[7]. No en cuanto al fondo, que sigue siendo el tema del misterio de la Iglesia, considerado orgánicamente bajo la luz de la cristología; sino en cuanto a la forma exterior del tratado. La nueva edición está orientada hacia un público más extenso; el plan ha sido más «aireado», y las referencias reducidas al mínimo. De modo que tenemos una bella, clara y orgánica exposición en que la teología de la Iglesia está unida al conjunto de la fe y de la experiencia cristiana. Los dos volúmenes del doctor Feckes, inspirados en santo Tomás, son quizá los mejores que se han publicado en estos últimos años.

2. *El Cuerpo místico.* — Las segundas ediciones se multiplican. Esto demuestra el interés actual por lo que se refiere a la Iglesia, y también la buena calidad de los trabajos. He aquí una segunda edición de los dos tomos del padre Mersch[8]. La obra no hay por qué volverla a presentar. Constituye, como es sabido, una exposición histórica de la doctrina del Cuerpo místico desde la Escritura hasta nuestros días, pasando por toda la cadena gloriosa de la tradición, tanto oriental como occidental. Esta aportación de textos que los teólogos no hubieran ido a buscar en las ediciones originales y que se les proponen en ella traducidos, glosados y en un orden inmediatamente asimilable, ha tenido ya y seguirá teniendo gran influencia en orden a una renovación y a la revivificación de nuestro tratado de *Ecclesia*. Siempre las renovaciones y los progresos en teología han sido realizados gracias a una nueva aportación, a una renovación del «dato». Tal es la importancia y el valor de estos dos volúmenes para la teología especulativa. Esta segunda edición reproduce la primera, pero con algunas adiciones: ocho o nueve páginas de bibliografía, diecinueve páginas de índices, de nuevas exposiciones relativas a los evangelios, la resurrección de los miembros de Cristo y su divinización según san Pablo, etc. Se habrían podido —y debido— hacer algunas correcciones o adiciones: por ejemplo, al pobre espacio de Duns Scoto (II, 1171), que, sin embargo, cierto recensor había enriquecido con algunas referencias en su primera edición.

Una nueva presentación de la doctrina del Cuerpo místico nos la ofrece

7. C. Feckes, *Das Mysterium der heil. Kirche. Ihr Sein und Wirkung im Organismus der Uebernatur,* 2.ª edición, Paderborn, Schöningh, 1935; en 8.º, 283 pp.

8. E. Mersch, S. J., *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique,* 2.ª edición (*Museum lessianum,* Sección teológica 28 y 29), París, Desclée de Brouwer, 1936, 2 vols. en 8.º, XLIV-551 y 498 pp.

F. J. SHEEN[9]. Aunque el libro se dirija manifiestamente a un público bastante amplio, y no aporta nada nuevo para el teólogo, parece digno de elogio por la buena utilización que hace de los textos de santo Tomás, especialmente de la III parte. por su claridad y por su acertado equilibrio. La idea directriz es muy simple: Cristo vive aún en la Iglesia, en el seno de la cual perpetúa su triple actividad de rey, de sacerdote y de profeta, y que Él anima con su Espíritu. A este propósito, se estudia la cuestión de la unidad que el Cuerpo místico recibe de su alma, el Espíritu Santo (pp. 66, 106 ss.); pero esta cuestión, que es decisiva, no ha sido tratada técnicamente y con precisión. Quizá también el autor identifica demasiado la infalibilidad de la Iglesia (cap. VI) con la infalibilidad del romano pontífice, cuando no solamente los obispos son, en ciertas condiciones, órganos del magisterio infalible, sino que la misma Iglesia, como cuerpo, posee una verdadera infalibildad *in credendo*[10].

Todavía es la Iglesia animada por el Espíritu Santo, la Iglesia de Pentecostés, lo que nos presenta Dom VONIER en su último libro *El Espíritu y la Esposa*[11]. La Iglesia es el cuerpo del Señor resucitado y glorificado; es el Pentecostés continuado, el signo permanente de la misión del Espíritu Santo en el mundo redimido. Esta vida de Pentecostés, que es también la vida de la Iglesia, Dom Vonier nos la propone con frescor y diafanidad, con este sentido de cristianismo-ante-todo-racionalismo, que son sus dones propios. Como en el folleto del cual dimos cuenta el año anterior, aplica de una manera intrépida la idea de que la Iglesia es el cuerpo del Señor glorificado: está exenta, no sólo de aquellas debilidades que exigirían una reacción desde fuera (cap. XII sobre las renovaciones que nacen de la vida interna de la Iglesia), sino que posee, además, una pureza y un resplandor perfectos (caps. VIII y XI): es la Esposa sin mancilla del Señor de la gloria.

Dom Vonier ha comprendido magníficamente que la Iglesia es la nueva creación de Dios, y este nuevo libro, como todos los que proceden de su pluma, contiene cosas muy hermosas, sacadas de lo más profundo del misterio cristiano (cfr. por ejemplo, el c. XX, *In Sinu Ecclesiae*), en que dom Vonier demuestra que la eucaristía es inmanente en la Iglesia, no fuera de ella, pues Cristo alimenta a su Esposa como a su propia carne. Nos parece, no obstante, desconocer un poco que bajo una identidad de sustancia, la Iglesia de la tierra y la Iglesia del cielo no están en el mismo estado: esto impone o justifica entre la una y la otra unas distinciones que no vemos aquí. No puede uno dejar de pensar en san Agustín: *ubicumque autem in his libris commemoravi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam non sic accipiendum est quasi iam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa.*

9. Fulton J. SHEEN, *The mystical Body of Christ*, Londres, Sheed y Ward, 1935; en 8.º, VIII-404 pp.

10. El desconocimiento general de este principio tiene como efecto avivar los problemas que plantean la misma infalibilidad del Papa y la distinción elemental entre la Iglesia docente y la Iglesia enseñada. Los errores de Tyrrell tienen su origen en la confusión de estos dos puntos de vista.

11. A. VONIER, *The Spirit and the Bride*, Londres, Burns Oates and Washbourne, 1935; en 12.º, XII-268 pp.

Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum, habet unde quotidie tota dicat: Dimitte nobis debita nostra[12].

Es una concepción muy distinta de la de Dom Vonier la que inspira el libro del *dompropst* P. SIMON, pues trata por el contrario de demostrar y explicar lo que hay en la Iglesia de humano, y por tanto de imperfecto e impuro[13]. Lo hace sobre todo de una manera concreta, y se podría profundizar más e ir más lejos de lo que lo ha hecho él en la explicación teológica de estas imperfecciones: bajo el concepto de teología de la Iglesia, su libro queda corto y a veces casi superficial. No obstante, en el plano descriptivo (cfr. por ejemplo, el cap. VII, donde se describe el fenómeno histórico de la clericalización de la Iglesia), como también documental, el libro presenta una sustancia muy interesante y su publicación constituye un exponente de entusiasmo cuyo alcance acogemos con verdadera simpatía[14].

3. *Acción Católica y laicado.* Hay pocos estudios especulativos, pero excelentes colecciones documentales que conviene señalar. Un folleto del padre TROMP nos ofrece breves glosas sobre los principales puntos de la noción de la Acción Católica, y particularmente una bibliografía de la cuestión[15]. Una colección de textos comentados, debida al canónigo GUERRY[16]; la obra se divide en dos partes: una, de textos, en que los documentos no se reproducen *in extenso,* ni en su orden cronológico, sino simplemente por pasajes dispuestos lógicamente y numerados como los artículos de un código. Una segunda parte (pp. 121-436), de comentario, un comentario abundante, mediante origi-

12. *Retract.*, II, 18. El contexto, evidentemente, guarda relación con las exigencias donatistas. Comp. S. Tomás, III, q. 8, a. 3, ad 2.

13. P. SIMON, *Das Menschliche in der Kirche Christi,* Fribourg, Herder, 1936; en 8.º, IV-200 pp.

14. Otras publicaciones de menor importancia sobre el «misterio de la Iglesia» y el Cuerpo místico: D. A. LORD, S. J., *Our Part in the mystical Body,* Saint-Louis. The Queen's Work, 1935; peq. en 8.º, 184 pp. D. FAHEY, C. S. SP., *The mystical Body of Christ in the modern World,* Dublín, Browne y Nolan, 1936; en 8.º, XXIV-326 pp. (una visión teológica, bastante simplista, de la historia moderna). E. GUANO, *La Chiesa (Appunti di Lezioni),* Roma, Ediciones Studium, 1936; en 16.º, 175 pp. (un bueno y loable esfuerzo para presentar al gran público el «misterio» de la Iglesia y no solamente el aparato eclesiástico).

15. S. TROMP, S. J., *Actio catholica in Corpore Christi,* Roma, Universidad Gregoriana, 1936; en 8.º, 52 pp. Entre las glosas del P. Tromp hay una que nos parece disminuir un poco la riqueza de la definición que intenta explicar: es la que se refiere a la noción de apostolado jerárquico (p. 33). El P. Tromp no ve en esta expresión más que la idea de sumisión a la jerarquía, y lo precisa muy detalladamente, a la jerarquía de jurisdicción. Esto es ciertamente exacto, como lo muestran las equivalentes palabras del Papa: «...el apostolado de los fieles que, bajo la vigilancia de los obispos...» Pero esta expresión nos parece contener un sentido que no es en modo alguno secundario: «jerárquico» quiere decir también apostolado auténtico, esencialmente religioso, que continúa el de los Doce y constituye el objeto de la misión propia y esencial de la Iglesia. Cfr. *L'Action catholique.* Traducción francesa de Docum. pontif. edición Bonne Presse, 1932, pp. 234, n. y 314; P. BAYART, *L'Action catholique spécialisée,* Desclée de Brouwer, 1935, pp. 96-98.

16. *L'Action catholique.* Textos pontificios clasificados y comentados por E. GUERRY *(Cathedra Petri),* París, Desclée de Brouwer, 1936; en 8.º, XII-523 pp. El P. Guerry ha sabido justipreciar (pp. 137 s.) el valor de la palabra «jerárquico» para designar que la

nal en que las divisiones se proliferan a veces hasta el exceso, pero en que hay muchas cosas y buenas.

Finalmente, la colección ya bien conocida del P. LALLEMENT, cuya autoridad se ha agigantado por el hecho de la particular acogida que le han dispensado los cardenales y arzobispos de Francia[17]. Este volumen está constituido a base de textos del magisterio ordinario, recogidos y dispuestos según un orden racional y glosados sobriamente, al menos cuando lo exige la necesidad. Su valor le viene evidentemente de la autoridad de la doctrina que en él se expone, pero también de la firmeza y de la pureza de dibujo, plan y glosa, que son obra propia del compilador.

Mencionamos, en fin, por lo que aportan de elaboración doctrinal en estas cuestiones, las relaciones presentadas a las *Jornadas pastorales de Viena* en enero de 1935[18].

4. *La Iglesia en el tiempo y la duración.* — Diversas causas —entre las cuales es necesario colocar, además de la renovación de las nociones de Iglesia y de Cuerpo místico, el ambiente de los grandes «místicos» políticos y el contacto de los occidentales con la historiosofía de los pensadores rusos— han determinado un movimiento, bastante claro de algunos años a esta parte, para elaborar una teología de la Historia. Nos hemos dado cuenta mejor, incluso entre los teólogos, que la duración, el desarrollo y la continuación de la actividad humana suponen su inteligibilidad propia y merecen consideración[19]; al mismo tiempo se ha tomado más conciencia del hecho que no hay sino un orden, el de la Redención, y que la inteligibilidad definitiva de la historia del hombre y del mundo hay que buscarla a la luz de la teología, o mejor dicho, a la luz de una teología de Cristo y de la Iglesia. De aquí las diversas tentativas —especialmente en país germánico, donde el sentido del devenir y las circunstancias actuales inducen más a este género de especulación— para descubrir y elaborar los principios fundamentales de una teología de la Historia[20].

Acción Católica tiene el mismo fin, totalmente espiritual, que la misma Iglesia enviada por Cristo. Pero entonces, ¿a qué vienen las consideraciones de las pp. 149-151, sacadas del P. Dabin, y por qué motivo se ha sustituido (p. 121) la definición del Papa por otra definición en que las palabras «al servicio de la Iglesia» son ambiguas y discutibles? No tenemos nada que decir acerca del comentario de Guerry; sólo que quizá desarrolla demasiado (p. 253 s.) la obligación de la Acción Católica propiamente dicha.

17. D. LALLEMENT, *Principes catholiques d'Action civique,* 2.ª edición con tabla analítica; París, Desclée De Brouwer, 1935; peq. en 8.º, 276 pp.

18. *Katholische Aktion und Seelsorge,* Viena, Seelsorger-Verlag, 1935; gr. en 8.º. 175 pp. Nótese sobre todo: R. BLÜML, *Wesen und Aufbau der Katholischen Aktion, Dogmatische Begründung,* pp. 15-30.

19. El interés que ha despertado este punto de vista refluye sobre los autores que en el pasado le prestaron su atención, cfr. los estudios históricos señalados *supra,* pp. 324-326.

20. O. BAUHOFER, *Das Geheimnis der Zeiten. Christliche Sinndeutung der Geschichte,* Munich, Kösel y Pustet, 1935; peq. en 8.º, 166 pp. T. MICHELS, O. S. B., *Das Heilswerk der Kirche. Ein Beitrag zu einer Theologie der Geschichte* (*Büch. d. Salzburger Hochschulw.,* V), Salbourg, Pustet, 1935; gr. en 8.º, 103 pp. F. DESSAUER, *Wege und Abwege der Geschichtstheologie in der Gegenwart,* en *Die Schildgenossen,* febrero 1936, pp. 234-276.

Conocemos solamente por el título las obras siguientes: O. WESTPHAL, *Theologie der deutschen Geschichte,* Hamburgo, 1935. T. PÖHLMANN, *Theologie der Geschichte,* Munich,

A decir verdad, los estudios que nos son conocidos no han hecho casi más que designar un cierto número de elementos o aspectos que es preciso examinar, sin presentar una lista de conjunto verdaderamente satisfactoria sobre el tema. M. BAUHOFER insiste mucho sobre la noción de estado: la Historia no recoge la pura naturaleza del hombre, sino esta naturaleza caída, que habiendo podido ser inmortal, está ahora destinada a la muerte: la Historia es hija de la muerte (la *Geschichtlichkeit* está unida a la *Verfallenheit*); Cristo, que toma sobre sí la muerte de la humanidad, se presenta como el fin de la Historia (en los dos sentidos de la palabra «fin»); viene en la plenitud de los tiempos y nos absuelve de la Historia como de la muerte. La Iglesia, que es como el ser sacramental de Cristo, es también como Él, a su vez, el cumplimiento y el «rebasamiento» de la Historia; si mi muerte se abisma en la muerte de Cristo, es por mi entrada a participar de su misterio en su Cuerpo místico que es la Iglesia.

Muchas cosas habría que decir sobre estos temas, inspirados por lo demás por una problemática particular (el punto de vista «existencial»); pero nuestra intención aquí es únicamente llamar la atención de los teólogos sobre un esfuerzo interesante, y dar a esta materia una información sucinta.

Dom MICHELS, a quien M. PH. DESSAUER critica con bastante severidad, ha tenido la idea, en sí muy acertada, de interrogar el «lugar teológico» liturgia, es decir, de hecho, a los antiguos sacramentarios. Ve en ellos la historia humana vuelta hacia la historia de la salvación, hacia la restauración de la condición humana y a la creación del nuevo *Aion* que domina e inaugura el misterio pascual. Punto de vista seguramente muy justo, que la liturgia expresa en textos de gran belleza; pero no se excede nada aquí en las consideraciones generales, y el tema, como manantial escogido, se prestaría en seguida a un cierto romanticismo teológico. Así también, este libro reúne simples conferencias y se presenta modestamente como un «Beitrag», del cual otros, a buen seguro, sacarán provecho.

1934. T. HAECKER, *Der Christ und die Geschichte,* Leipzig, Hegner, 1935; en 16.º, 152 pp. H. THIELICKE, *Geschichte und Existenz, Grundlegung einer evangelischer Geschichtstheologie,* Gütersloh, Bertelsman, 1936; en 8.º, XV-369 pp. (protestante). P. M. RAST, *Theodizee der Geschichte,* en *Stimmen der Zeit,* octubre 1936, pp. 1-11. Hablaremos el año próximo del libro siguiente, recibido demasiado tarde: A. SCHUTZ, *Gott in der Geschichte. Eine Geschichts-Metaphysik und Theologie.* Salzbourg, Pustet, 1936; en 8.º, 292 pp. Recordamos por último que la gran colección católica *Geschichte der führenden Volker* ha principiado en 1931 con un volumen cuya primera parte presenta un estudio muy profundo y original del doctor J. BERNHART, *Sinn der Geschichte* (pp. IV-XIV y 1-143, Fribourg, Herder).

1937 *

Sacramentos y liturgia. — La teología contemporánea se hace consciente cada vez más del gran valor y de la profundidad del tratado *de Sacramentis in genere,* tal como figura en la *Summa.* Los aspectos de este tratado no se han puesto aún en claro. Pero es notable que se haya descubierto de nuevo por lo menos el sentido de la sacramentalidad de lo que constituye el orden de las realidades sacramentales en su valor original; así, hemos tenido en Inglaterra el libro de Dom Vonier, *A Key to the doctrine of the Eucharist,* 1925 (la «clave», era precisamente una justa noción de la sacramentalidad), y en Francia, además, los tratados del P. De la Taille y del canónigo Masure acerca de la eucaristía [1], la enjundiosa síntesis del P. Héris en su *Mystère de Christ,* 1928. M. Söhngen, profesor en la Universidad de Bonn, nos presenta hoy en el 1.^er^ fascículo de un trabajo que se nos promete bastante amplio, ni mas ni menos que una exposición de la noción de sacramento o si se quiere de la sacramentalidad [2]. Lo hace de una manera clásica en cuanto al fondo, haciéndose tributario de santo Tomás, pero con una especial referencia a cuestiones contemporáneas, la de la *Mysteriengegenwart* por una parte, y la de la problemática específicamente protestante de *Wort und Sakrament* por otra. Más aún de lo que lo había hecho el doctor Poschmann (cfr. *Rev.* 1935, p. 179 ss.), trata de aprehender de la teoría sacramental de Dom Casel todo aquello que es asimilable; pero se da cuenta de que todo lo que hay en ella de fundado y sólido se reduce a valorar la sacramentalidad tal como la entiende santo Tomás, y que hay un paso injustificado de la afirmación de una presencia simbólico-real, sacramental en una palabra, a una teoría difícilmente defendible, de una presencia de los mismos misterios tomados como hechos o acciones (atenerse a *Rev. loc. cit.*). Mas de esta afirmación, que no admite el autor en el sentido que le da Dom Casel, Söhngen trata de salvar todo lo que puede, y esboza al fin del libro una especie de exégesis a lo Ticonio, que atribuye al Cuerpo místico la presencia de los actos o estados de Cristo. Todo esto nos parece exacto y atinado; lo mismo digamos de lo que se afirma sobre las relaciones entre la palabra y sacramento, o sobre los sacramentos

* *Revue des Sciences phil. théol.,* 26 (1937), pp. 788-794.

1. Señalamos aquí, como guía en la literatura suscitada por las discusiones de la postguerra sobre la «esencia» del sacrificio eucarístico, la reciente tesis de E. F. Dowd (*Cath. Univ. of America*), *The Eucharistic sacrifice. A Conspectus of Modern Catholic Thought on the Essence of the Eucharistic Sacrifice.*

2. G. Söhngen, *Symbol ind Wirklichkeit im Kultmysterium* (*Grenzfr. zw. Theol. und Philos.,* IV), Bonn, Hanstein, 1937; gr. en 8.º, 101 pp.

como realidades intermedias entre la muerte de Cristo y nuestra propia resurrección [3].

Una tal teología sacramental está inmediatamente unida con la vida de la Iglesia, con su liturgia y con su realidad misma de Cuerpo místico. Éstas son las conexiones profundas tan manifiestas en el movimiento litúrgico, del cual la *Semana Pastoral* que ha tenido lugar en Viena en diciembre último, ha hecho objeto de sus conferencias [4]. Participación de los fieles en la vida mística de Cristo en su Cuerpo por los sacramentos, sentido de realidades pastorales y parroquiales bajo el concepto litúrgico y sacramental, santificación del tiempo (año litúrgico, domingo): otros tantos temas que serán en lo sucesivo clásicos y que se tratan aquí una vez más por personalidades tan acreditadas como Dom Damasus Zähringer o Dom Virgilio Redlich.

Uno de estos temas que van a ser rehabilitados en adelante por la teología, es el sacerdocio de los fieles, que está estudiado bastante a fondo en la reciente obra del doctor E. Niebecker, modesta en extensión, pero rica en informaciones positivas y en datos teológicos [5]. El libro comprende una parte de estudio sobre el dato bíblico (interpretación bastante original de *Mt.* 11, 11 y *Lc.* 7, 28, en el sentido de la dignidad real y sacerdotal de los bautizados), como también patrístico y tradicional, y una parte de construcción teológica. Esperamos volver a hablar de él en esta *Revista* y por eso indicaremos someramente la posición del autor. Pretende por un lado reconocer un valor propiamente (y no sólo metafóricamente) sacerdotal en el sacerdocio de los fieles y por otro distinguirlo netamente del sacerdocio jerárquico *(Amtspriestertum)*. A tal objeto define el simple sacerdocio por el poder de ofrecer el sacrificio, poder que tienen todos los fieles, y el sacerdocio jerárquico por una función de mediación que no tienen los fieles. El poder de ofrecer el sacrificio eucarístico se confiere a todos en el bautismo y se identifica con el carácter bautismal; la confirmación no añade nada específicamente nuevo. Niebecker no se queda corto en destacar el gran valor eclesiológico y espiritual de estas afirmaciones.

No estamos seguros de que tales afirmaciones se impongan así como así, ni que sea muy acertado, por tanto, unir el sacerdocio universal con la ofrenda de la eucaristía (comp *Rev.* 1936, p. 758). Que se encuentra esta idea en los Padres es incuestionable; pero que lo que diga Niebecker, que interpreta en este sentido *I Pe.* 2, 5, nos parece no encontrarse en la Escritura, que considera el sacerdocio universal en la línea de testimonio que debe rendir a Dios el pueblo consagrado y en cuanto a la ofrenda de hostias espirituales, es decir, de una vida pura: ofrenda que, ciertamente no está desconectada de la euca-

3. Es muy raro que Söhngen haya olvidado la magnífica y tan profunda idea madre de santo Tomás sobre la triple referencia de los sacramentos a la Pasión de Cristo, a la gracia presente y a la consumación escatológica de la salvación: cfr. *Summa theol.*, III^a^, 60, 3 y 73, 4, etc.

4. *Liturgie und Seelsorge. Zur religiösen Formung des Christen von Heute,* Hrsg, von K. Rudolf, Viena, Seelsorger-Verlag, 1937; gr. en 8.º, 140 pp.

5. E. Niebecker, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen,* Paderborn, Schöningh, 1936; en 12.º, 173 pp. Sobre la misma materia y en el mismo sentido, indicamos también un artículo del doctor R. Grosche, *Das allgemeine Priestertum,* en *Liturgisches Leben,* 1937, pp. 1-33; el doctor Grosche añade unas aplicaciones espirituales sobre la ofrenda de nosotros mismos y bosqueja un cotejo con las posiciones protestantes.

ristía. Niebecker se complace en referirse al P. De la Taille (pp. 108 ss.); pero el P. De la Taille tiene sobre este punto una posición sistemática que no está en consonancia con su teoría de la misa-oblación, en que el papel de la consagración está contenido insuficientemente. En sí la postura de Niebecker no parece indiscutible; por el contrario, es muy cierto que todos aquellos que se referirán en adelante a esta cuestión no podrán dejar de discutirla, y aun apartándose de Niebecker, deberán reconocer que le deben mucho.

En materia sacramental, en fin, el doctor TYMCZAK ha dedicado a problemas clásicos y siempre abiertos una encuesta histórica y una discusión doctrinal precisas, amplias, eruditas[6]. Establece tres cuestiones: la de la sacramentalidad de las órdenes menores, que admite; la de la materia del sacramento del orden y la del poder de la Iglesia en materia de ritos sacramentales. Admite que la imposición de manos y la colación de instrumentos son, en el rito latino, dos materias parciales que integran juntas el rito esencial del sacramento; el rito oriental hubiera quedado reducido a una materia genérica e indeterminada. El poder de determinar el rito de los sacramentos no es, en efecto, según él, en la Iglesia, más que un aspecto del poder general de explicar, y en consecuencia, de explicitar el depósito. Todo esto está expuesto con una erudición que hace de este libro un excelente repertorio de teología sacramental, pero también con un cierto esquematismo de manual. El autor llega así a abrir una especie de vía media en que todas las dificultades hallan solución. ¿No quedará, por tanto, ninguna? Si se reconoce con Tymczak al decreto del concilio de Florencia, un valor doctrinal e infalible[7], se puede hablar de dos materias parciales en el sacramento del orden (el decreto dice: *cuius materia est...*); y si se reconoce en esta aclaración una determinación de la materia esencial del sacramento, ¿puede decirse, como hace el autor, que la determinación hecha por la Iglesia de la materia y de la forma del sacramento del orden *est accidentalis, non substantialis*? ¿No sería más simple hablar aquí de determinaciones expresivas de la esencia del sacramento, pero expletivas y como pleonásticas, y manteniéndose en el punto de vista de la esencia y de la validez, fuera de la estricta sustancia sacramental? El hecho de que la Iglesia exija su observancia, no se opone a este punto de vista.

Iglesia. — El P. TROMP nos da, acerca de la Iglesia considerada como Cuerpo místico, un libro *sui generis*[8], ni es historia ni teología especulativa propiamente dichas, pero, siguiendo las ideas de un tratado general *de Ecclesia,* nos ofrece como un arsenal de textos, de referencias y de ideas cuya materia

6. AD. TYMCZAK, *Quaestiones disputatae de Ordine. Historico-dogmatica Disquisitio de Ord. minor. nec non de Quaest. conn.* Przemisl, 1936; gr. en 8.º, 397 pp.; cfr. también *supra*, p. 361.

7. El carácter y el valor prácticos del decreto han sido sostenidos aún muy recientemente por el P. PERRELLA, C. M., *Il decreto di Eugenio IV pro Armenis relativo al Sacramento dell'Ordine,* en *Divus Thomas* (Pl.), 1936; impreso aparte, 40 pp.

8. S. TROMP, S. J., *Corpus Christi quod est Ecclesia.* I. *Introductio generalis,* Roma, *Universidad Gregoriana,* 1937; en 8.º, 200 pp. Indicamos aquí, como hemos hecho en años anteriores, unos cuantos estudios que versan sobre el Cuerpo místico: B WELZEL, *Eucharistie und mystischer Leib Christi,* Basilea, Verlag Nazareth, 1936, 86 pp.; A. KLAUS, *Die Idee des Corpus Christi mysticum bei den Synoptikern,* en *Theol. und Glaube,* 1936, pp. 407-417; J. MC CARTHY, *The Mystical Body of Christ,* en *Irish Eccl. Record,* enero

la proporcionan sobre todo los Padres y las actas del Magisterio. Tenemos, pues, más que una construcción especulativa, una aportación en extremo rica del «dato» teologizable donde el eclesiólogo encontrará gran abundancia de cosas útiles. Y no solamente citas, sino ideas y perspectivas. Después de una sección sobre el tratado de la Iglesia, tenemos una segunda concerniente a las analogías, símbolos o metáforas de la Iglesia («Esposa», «Sarmiento», «Templo espiritual», «Pan espiritual»); una tercera sección versa sobre la analogía del Cuerpo místico y de la Iglesia celestial: aquí se encuentran las consideraciones más aprovechables, si bien quizá, no del todo satisfactorias o para todos los gustos [9]. En fin, una cuarta sección ofrece una parte del material en el que puede apoyarse esta aserción: *Viatoribus, Corpus Christi mysticum est Ecclesia catholica romana.* En suma, si fuera menester definir con una sola frase el sentido del libro, creeríamos acertar diciendo: la Iglesia, realidad espiritual a la que el Espíritu de Cristo da el ser, es una sola cosa con la Iglesia jerárquica visible, la cual es el mismo Cuerpo místico organizado. Mas el interés de este libro está en gran parte en que no puede resumirse en tesis: demasiado grande es la riqueza (y también la diversidad...) de los aspectos tocados. Desde un punto de vista general, pues, es un punto de vista de método que sobrepasa la aplicación al solo tratado *De Ecclesia,* saludamos en esta obra una restauración de la metáfora en el valor teológico que un santo Tomás no había dejado de reconocerle (I, 1, 9): todas estas nociones de Esposa, Templo espiritual, hasta de Cuerpo místico, son de auténtico dato teológico que, por no ser enteramente reductible a categorías claras y rigurosas, no deja de contener una inagotable e irreemplazable riqueza [10]. Nos place ver cómo la teología les llama del exilio.

El muy aprovechable y sólido estudio, consagrado por el P. Mura al Cuerpo místico, ha aparecido en su segunda edición [11] con nuevos desarrollos que se refieren a diversos problemas debatidos estos últimos años. No señalaremos más que dos puntos: 1.º La unidad que hay que reconocer entre Cristo y la

1937, pp. 36-56; Y. M.-J. Congar, O. P., *Le Corps mystique du Christ,* en *Vie spirituelle,* febrero 1937, pp. 113-138; por último, J. Gruden, *The mystical Christ. Introduction to the Study of the Supernatural Character of the Church,* Saint-Louis, 1936.

9. Así, la forma como Tromp trata del Cuerpo místico en san Pablo: no ha sacado ninguna utilidad de los trabajos críticos más recientes sobre este tema, trabajos cuyas conclusiones se pueden recusar, pero que no se pueden dejar de leer, pues contienen muchas ideas de provecho. Igualmente, al citar muchos textos patrísticos, no lo ha hecho con sus perspectivas propias: por ejemplo, a san Agustín sobre la caridad, p. 128, o a los Padres griegos, pp. 112 s., acerca de la relación entre el concepto de la Encarnación y el de la Cruz, etc.

10. Señalamos también, a este respecto, el artículo de Dom H. Engberding, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie,* en *Orientalia chist. period.,* 1937, pp. 5-48. Creemos que habría mucho que aprender, en esta línea, en los estudios de iconografía. Sugerimos en este sentido el bello folleto de M. Et. Paillard, *Portail de Reims,* Vitry-le-Fr., 1936, donde la iconografía de Reims es interpretada en función de la Iglesia y de la Virgen simultáneamente.

11. E. Mura, *Le Corps mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique,* 2.ª edición, París, Blot, 1937; 2 vols. en 8.º, XVIII-528 pp. (Sobre la 1.ª edición, cfr. *Rev.,* 1935, pp. 728-729.)

Iglesia, y el sentido que debe darse a la idea de la Iglesia «una persona mística» o personalidad mística del Cristo total. He aquí en qué sentido el padre Mura va en busca de alguna luz. Al igual que la personalidad se constituye, en el orden sustancial, por la dependencia en el ser mismo, donde todos los elementos se encuentran por relación con la subsistencia, así también proporcionalmente la dependencia en que nos hallamos con relación a Cristo, desde el punto de vista de nuestro ser y de nuestra operación accidental de hijos de Dios, nos constituye con Él en una unión parecida a aquella en que se encuentran las distintas partes de una persona con respecto al todo[12]. 2.º La designación del Espíritu Santo como «alma de la Iglesia». Mientras que el padre Journet[13] distingue entre un alma creada y un alma increada de la Iglesia, pues la primera está constituida por las realidades creadas o dones creados de Dios, que son la forma inmanente de la Iglesia, y la segunda es el mismo Espíritu Santo, el P. Mura[14] rechaza esta manera de ver o más bien este modo de hablar: él llamaría principios formales de la Iglesia lo que Journet llama su «alma creada» y reservaría el nombre de alma de la Iglesia al Espíritu Santo, causa original del ser y del movimiento del Cuerpo místico. Se creerá sin duda que el debate es más verbal que real, y nosotros nos expresaríamos así también, guardando, no obstante, alguna preferencia por el vocabulario del P. Journet, aunque no pueda respaldarse literalmente en santo Tomás.

Una obrita alemana elegantemente presentada nos trae, sobre un plano espiritual, una valorización de lo que contiene esa noción del Espíritu Santo, alma de la Iglesia[15]. De esta descripción fervorosa de la obra del Espíritu Santo inmanente en el mundo para santificarlo, se desprende una idea muy hermosa, orgánica y dinámica de la Iglesia y de la liturgia, donde el Espíritu Santo está obrando de continuo, tomando de lo que es de Cristo para anunciárnoslo (*Jn.* 16, 14), e introducirnos en toda verdad (*Ibid.* 13).

Se nos perdonará si presentamos aquí un libro que, aun cuando considera problemas ajenos a los usos escolares del *De Ecclesia,* no interesa menos a la teología de la Iglesia y por ende a la apologética: *Cristianos desunidos. Prin-*

12. El P. Mura cita con frecuencia a Chardon. En efecto, la idea de la subsistencia mística desarrollada por este autor en *La Croix de Jésus* (recientemente reeditada con mucho esmero por el P. FR. FLORAND, ediciones *du Cerf*) es apta para inspirar sobre este punto un gran avance en el pensamiento teológico. Véase también, a este propósito, Y. M.-J. CONGAR, *«La Croix de Jésus» du P. Chardon,* en *La Vie spirit.,* abril 1937, *Suppl.,* pp. 42-57, y, en un sentido muy parecido al del P. Mura, P. DUVIGNEAU, *L'âme du Corps mystique,* en *La Vie spirituelle,* febrero 1937, *Supl.,* pp. 65-85.

13. En varios artículos, especialmente de *Nova et Vetera* y de *La Vie spirit.,* de los cuales se encontrarán fácilmente la referencia en la Recensión de las revistas.

14. *op. cit.,* I, 197 s. y en un artículo de la *Rev. thom.* (1936, pp. 233-252), titulado *L'âme du Corps mystique. Est-ce le Saint-Esprit ou la grâce sanctifiante?,* el padre Journet ha respondido con una *Note sur l'âme de l'Église* (*ibid.,* pp. 651-654).

15. K. ROTH, O. P., *Gottes Geist in Gottes Reich,* Salzbourg y Leipzig, Pustet, 1936; en 12.º, 139 pp. Este libro es en realidad una colección en la que han colaborado, junto con el P. Roth, los padres R. De Sante, E. Welty y H. M. Christmann, O. P., este último con una ardúa y profunda reflexión sobre *Der Hl. Geist als Schöpfergeist in Gestalt un Leben der Liturgie.*

cipios de un «Ecumenismo» católico, es el primer volumen de una nueva colección destinada a estudios de eclesiología (cfr. Crónica)[16]. El subtítulo indica la finalidad del libro: se trata de fijar las grandes líneas y demostrar las bases de un ecumenismo que sea católico. ¿Qué querrá decir ecumenismo? Es el nombre que se da actualmente a la reunión de los cristianos separados, o, si se quiere, a la reintegración de los hermanos separados en la unidad Los principios de un ecumenismo católico deben buscarse en el doble conocimiento de lo que son las cristiandades separadas y de lo que debe ser la Iglesia una: diversos capítulos de esta obra (caps. I, IV, V, VI y VII) tratan de las cristiandades separadas: aplicándose a criticar su eclesiología, afectan más a un tratado *De Ecclesia* apologético; para definir la situación de los disidentes se examina también desde esta perspectiva la cuestión *de membris Ecclesiae* (cap. VII). Dos capítulos constructivos bastante extensos presentan una teología positiva de la Iglesia, considerada en sus dos principales propiedades, la unidad y la catolicidad (caps. II y III). Cada uno de estos capítulos suponen una idea básica que se cree capital en todo lo que resta del volumen. Capítulo II: La unidad de la Iglesia es, en su esencia íntima, totalmente divina, formada por una comunicación de la vida que está en el seno del Padre en Cristo; pero de hecho, esta comunicación se opera por vías humanas y bajo un modo conforme a nuestra humanidad: de suerte que la Iglesia en su unidad visible no es más que la realización y expresión, bajo una modalidad conforme a nuestra humanidad, del misterio de nuestra unidad en Cristo y de nuestra divinización; tanto es así que la unidad visible de la Iglesia responde a su unidad íntima y no se las puede separar, ni concebir la unidad visible de una manera que traicionaría a la unidad interior del Cuerpo místico. Capítulo III: La Iglesia es católica por lo mismo que es una: porque la vida divina que se nos da en Cristo es capaz de integrar, para transformarla y santificarla, para gloria de Dios, toda la humanidad y todo lo que hay de humano, todo valor de humanidad, la Iglesia una es esencialmente católica. Pero en tanto su unidad exterior se esforzaba en seguir lo mejor posible su rigurosa unidad íntima (cap. II), por el lado en que su catolicidad se dirige a la multiplicidad y a la diversidad humana como tales, exige en la Iglesia una flexible adaptación a todas las formas y a todos los valores auténticos de humanidad dispersos a lo largo y a lo ancho del mundo. Finalmente, el problema ecuménico es esencialmente un problema de catolicidad: el de la integración o reintegración en la unidad de todos los valores cristanos actualmente separados y dispersos.

16. Y. M.-J. CONGAR, O. P., *Chrétiens désunis. Principes d'un «Oecuménisme» catholique* (*Unam Sanctam,* 1), París, ediciones *du Cerf,* 1937; en 8.º, XX-404 pp.

1938 *

El orden sacramental y la vida cristiana. — Hemos llamado ya la atención en este boletín sobre la renovación sacramental, entendiendo por ella no sólo una renovación de la piedad sacramental, ni tampoco únicamente un profundizar la doctrina de los diversos sacramentos, sino un descubrimiento del orden sacramental y de la sacramentalidad misma (comp. *Rev.* 1937, pp. 788-789). En Alemania, principalmente, se reforma una concepción cristológica y eclesiológica de la vida cristiana y del mundo a base de la sacramentalidad: por donde se encuentra un elemento esencial de la gran vena patrística tan mal conocida por las reformas continentales, y en gran parte olvidada por la teología de la Contrarreforma [1]. Los dos polos de esta concepción son: 1.° Una justa noción de este orden, a la vez simbólico y real, que es el orden propiamente sacramental. 2.° La idea de que los sacramentos no son solamente medios de gracia, sino una forma de vida, por lo mismo que la Iglesia no es únicamente una institución, sino un medio de vida. Lo que nos lleva a considerar los sacramentos no como cosas que tienen, por decirlo así, su consistencia propia, especie de máquinas para producir la gracia, sino a verlos más bien en su íntima relación con el misterio redentor, en la persona de Cristo y en sus actos de Redentor.

Tal es, formalmente, la inspiración del libro de R. Graber sobre los sacramentos [2]. Después de las consideraciones generales, Graber teje siete capítulos en los que considera cada uno de los sacramentos, interpretando todas las circunstancias de su rito (materia, oraciones, circunstancias de tiempo y de lugar, ceremonias, etc.) para mejor comprender cómo son sacramentos y cuál el lugar que ocupan en el orden sacramental. Algunas grandes ideas, esbozadas desde el principio, se repiten de vez en cuando. Graber subraya con singular insistencia la relación de los sacramentos con la Pasión de Cristo, y el hecho de que los sacramentos son a su vez la síntesis y la solución de algunas grandes antinomias *(Polarität, Spannung):* dialéctica de la muerte y de la vida, de la salvación personal y de la incorporación social, del teocentrismo y del antropocentrismo. El autor, que es visiblemente un espíritu constructivo,

* *Revue des Sciences phil. théol.,* 27 (1938), pp. 649-652, 656-659, 320-321.

1. La pérdida del sentido simbolista y sacramental nos parece que es uno de los rasgos característicos de la cultura y teología barrocas. Compárese D. Winzen, *Die Sakramente...* (*Deutsche Thomas-Ausgabe,* 29), p. 411.

2. R. Graber, *Christus in seinen heiligen Sakramenten,* Munich, Pustet, 1937; en 8.°, 182 pp.

abusa quizá un tanto de estos grandes temas; quizá se complace excesivamente en sistematizar (por ejemplo, las tres maneras de sacerdocio, que distingue). Mas, cualesquiera que sean las críticas de detalle que se le puedan formular [3], la obra de Graber es rica y aporta a la renovación de las doctrinas sacramentales un material de selección.

Con MM. Bauhofer y Meister el orden sacramental se considera en la dimensión de la finalidad y del fin (= acabamiento) del mundo: el título de su libro es por cierto signficativo [4]. M. Fr. Meister, que escribe para el gran público, organiza una síntesis verdaderamente amplia y rica en torno de estas ideas: la humanidad tiene por misión suprema el sacrificio; de hecho esta función del hombre se hace manifiesta, y el mundo entero encuentra su perfección y su sentido en el sacrificio de Cristo y en la misa, donde el sacrificio de Cristo se halla bajo un estado que atraviesa el espacio y el tiempo y permite a todos los hombres participar en él. Se trata de que el hombre entre activamente en el sacrificio de Cristo (esto es la Iglesia), lo cual se opera por la fe, por el bautismo, por la eucaristía y por la muerte. El sacrificio de Cristo cobrará todo su sentido; y el valor de la misa, como corazón del mundo, será plenamente manifestado al fin, en la revelación plena del último día.

Esta grandiosa síntesis no plantea ninguna dificultad al teólogo que lo admite todo de antemano. La obra de M. Bauhofer, de lectura por lo demás ardua (demasiado ardua), aborda los mismos datos de manera más problemática. Plantea la cuestión de la vocación del cristiano o de la relación del cristiano con el mundo, del deber de cada cristiano de colaborar al retorno de todas las cosas a Dios. Esta noción de retorno a Dios *(Heimholung)* es la solución de la tensión metafísica entre naturaleza y sobrenaturaleza, tensión que se expresa concretamente, históricamente, en la tensión entre el mundo sacramental y el mundo profano. Éste fue, en efecto, el esfuerzo del Occidente cristiano (del cual san Agustín es realmente el padre), ensayar una cristianización de la realidad terrestre. Este empeño ha resultado, si no vano, por lo menos inacabado, y persiste la dificultad de saber si, metafísicamente, es perfectible, si la corrupción de la naturaleza no se opone a la realización de un *ordo christianus,* si una cultura cristiana, en fin, puede existir de otro modo que como tendencia y tentativa. Responde Bauhofer, que nuestro deber es tender a ella e intentar construirla. La caridad nos lo impone como deber y, a la vez, nos da el medio; pues amando las cosas en Dios y por Dios, se las ordenamos y se las llevamos. Por el amor —es decir, entrando en el Cuerpo

3. He aquí algunas: Graber, que conoce mucho a santo Tomás y ha sabido utilizar los textos del Maestro para la teología de cada sacramento, no ha profundizado y utilizado bastante, según nuestro gusto, los principios generales tan ricos del *de sacramentis in communis,* y en particular el análisis de: *sacramentum tantum, sacr. et res, res et sacr., res tantum.* Quizá no ha distinguido lo suficiente, en la eucaristía, el simbolismo propiamente sacramental y los simbolismos secundarios (cfr. P. de La Taille). En fin, su conclusión nos parece un poco optimista, al estilo del Soloviev de la primera época (por ejemplo, p. 166: *Diese metaphysische Synthese der Welt ist das Sakrament*). Bauhofer da tal vez un sentido más verdadero.

4. Fr. Meister, *Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen,* Fribourg, Herder, 1938; en 8.º, 248 pp. O. Bauhofer, *Die Heimholung der Welt. Von der sakramentalen Lebensauffassung,* Fribourg, Herder, 1937; peq. en 8.º, X-271 pp.

místico — realizamos la finalidad del mundo. Ciertamente, en el mundo laicizado en que vivimos estamos más o menos reducidos al aislamiento, y aun al silencio; pero el silencio no es la impotencia: nos queda el dominio de todas las pequeñas cosas con que puede expresarse nuestra fidelidad; nos queda nuestra cualidad de miembros de la Iglesia, que guarda, en sus sacramentos, y en particular en el sacrificio eucarístico, un principio de santificación del mundo, que nos corresponde irradiar.

Tales son las grandes líneas de este libro denso y austero. Es la tensión más que el optimismo lo que se expresa en él; pero responde bastante bien a los *desiderata* que nosotros expresamos no ha mucho, a propósito de una obra de M. Maritain, dedicada a problemas parecidos (cfr. *Rev.*, 1936, pp. 772 773).

Recordamos que el profesor Söhngen, recientemente nombrado en la academia de Braunsberg, ha emprendido un examen crítico y una preparación de la noción del *Mysterium* propuesta por dom Casel y en la cual se ha basado más o menos, siquiera en sus principios, el movimiento litúrgico de María Laach (cfr. *Rev.*, 1937, p. 788; comp. 1935, pp. 719 s.). El nuevo fascículo del profesor Söhngen[5], excepto el principio y el fin, dedicados a un estudio positivo de los textos bíblicos concernientes al *Mysterium* que es la sabiduría de Dios, reproduce una larga discusión con dom Casel, discusión llena de distinciones, que nos es imposible resumir aquí. Como en el fascículo precedente, Söhngen critica a Casel, pero cuidando de salvar en lo posible la noción de *Mysterium*. Nuestra impresión es que Söhngen no hace, en su crítica, sino encauzar esta noción hacia la de sacramento, tal cual santo Tomás la define en la cuestión *de sacramentis in genere* y en los tratados del bautismo y de la eucaristía[6]. Por lo menos el enorme esfuerzo de dom Casel y las controversias que habrá suscitado, habrán tenido este resultado de poner de relieve todo el realismo de presencia y de actualidad activa y eficaz que la noción católica (y tomista) del sacramento supone para la obra redentora. Habrá lugar, en nuestros tratados *De Sacramentis*, para tener en cuenta este esfuerzo y estas aclaraciones.

En Bélgica, el movimiento litúrgico tiene también la preocupación de precisar sus líneas doctrinales. Ésta fue la intención, en particular de la *Semana Litúrgica* de 1937, cuyos cursos y conferencias acaban de publicarse[7]. Se reacciona contra una forma únicamente exterior de considerar la liturgia, a saber, como una pura «ordenación oficial del culto público», una cuestión de rúbricas y de ceremonias. Contra esto se invoca la esencia de la liturgia, su «verdadero semblante», sacando de los documentos pontificios recientes, que un apéndice reúne felizmente al final, los rasgos magníficos de este rostro o sem-

5. G. Söhngen, *Der Wesebsaufbau des Mysteriums* (*Grenzfr. zw. Theol. u. Philos.*, VI), Bonn, Hanstein, 1938; gr. en 8.º, 103 pp.

6. Sobre la cuestión crucial de la presencia de las acciones redentoras en los sacramentos, véase en qué terminos S. precisa las dos posiciones. La de Casel: «No morimos propiamente con Cristo sino cuando éste, a su vez, muere nuevamente *hic et nunc*, aunque sea de manera mística.» La suya: «Para Cristo, morir místicamente, significa esto: Cristo representa (y hace presente) por su Espíritu, su sacrificio en su Cuerpo místico bajo un modo de realidad espiritual» (pp. 38 y 39).

7. *Le vrai visage de la Liturgie* (*Cours et Conférences des Semaines liturgiques*, XIV, Mons, 1937), Lovaina, Abbaye de Mont-César, 1938; en 8.º, 278 pp.

blante: la liturgia es una acción sagrada (dom A. VONIER), es la oración de la Iglesia (L. LAHAISE), la participación en el misterio de Cristo (dom M. FESTUGIÈRE), la *didascalia* de la Iglesia (J. WEBER y M. VIEUJEAN). ¡Qué alegría ver que se dibuja un retorno hacia esta verdad que Pío XI anunciaba recientemente en estos términos (pp. 256 y 264): «la liturgia es el más importante órgano del magisterio ordinario de la Iglesia»!

Iglesia. — L'Unité dans l'Église, de MÖHLER, era prácticamente inaccesible a los lectores de lengua francesa. Así se acogerá con gozo la traducción que acaba de publicarse con motivo del centenario del gran teólogo alemán [8]. Es una obra profunda que aclara, sintetiza y hace pensar. No se puede captar un conocimiento rápido de este libro, es preciso releerlo, meditarlo, y penetrarse de él. Entonces se guarda una idea simple y vivaz que se podría expresar sensiblemente así: la Iglesia sólo existe exteriormente y, por así decirlo, corporalmente, sobre la base y por la virtud de un don espiritual, de una gracia y de una vida interior. Si Pedro confiesa exteriormente a Cristo, es porque ha recibido interiormente la inspiración y la gracia dentro de sí mismo. Así, no se puede hablar de la Iglesia como sociedad de fe y de verdad, o como sociedad de magisterio, sino únicamente subrayando ante todo que es una comunidad viva, animada por un Espíritu de verdad que es el Espíritu de Dios, y que es Espíritu de comunión y de amor fraterno: la recta confesión procede del perfecto conocimiento, el cual a su vez deriva de una realidad de vida recibida en nosotros por gracia, del Espíritu Santo, y que es vida común y fraternal. De igual modo, no se puede hablar de la Iglesia como vida común y sociedad jerarquizada sin subrayar que es ante todo una comunidad de amor mutuo inspirado por el Espíritu Santo, y que toda función jerárquica, en ella, es un servicio del amor mutuo y del don del Espíritu. También Möhler hace hincapié en el papel primordial, esencial, del elemento interior, comunicación de un nuevo espíritu que es el verdadero «principio del cristianismo», Este principio existe en los cristianos como una inclinación viva al amor fraterno, a la vida de comunión en el seno de la Iglesia. Tiende por su naturaleza y por su realismo a «corporeizarse», es decir, a producirse y a expresarse en formas sensibles: el dogma, en que la fe y la tradición vivas cristalizan en fórmulas intelectuales, el culto, en fin, una organización de la comunión eclesiástica en tres grados, según una extensión más y más amplia y que se expresa en la persona del obispo, del metropolitano, del Papa.

Algunos se han engañado acerca del pensamiento de Möhler. Han creído que la Iglesia visible era para él no tanto una institución procedente de Cristo como un producto espontáneo del Espíritu de amor, y han hecho de Möhler el padre de un modernismo de estilo tyrreliano. Hay aquí un error enorme. Que, en *L'Unité,* Möhler haya destacado muy poco el papel y el origen divino

8. J. A. MÖHLER, *L'Unité dans l'Église ou le Principe du Catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église.* Trad. de dom A. DE LILIENFELD, introducción del padre P. CHAILLET, S. J. (*Unam Sanctam,* 2), París, ediciones *du Cerf,* 1938; en 8.º, XLII-304 pp. Véanse también los artículos publicados por el P. Chaillet, en esta *Revue,* pp. 483-498 y 713-726; 1938, pp. 161-183.

del elemento institucional, es un hecho que se puede conceder [9]. Pero, incluso en *L'Unité* no niega este elemento, hace resaltar solamente que es secundario y por lo mismo, en cierta manera, segundo [10]. Su pensamiento acerca de este punto tiene que completarse aún. *L'Unité dans l'Église* es el tratado en que los teólogos modernos del *De Ecclesia* encontrarán como en su fuente más abundante la noción viva y dinámica de la Iglesia que todos, actualmente, tratan de restaurar.

El movimiento de restauración, de expresión, de revitalización de las doctrinas eclesiológicas sigue, en efecto, su curso. He aquí dos obras, una alemana y otra francesa, que no tienen ni mucho menos el mismo método, ni tampoco sin duda el mismo valor, ni se proponen exactamente el mismo fin, pero cuya inspiración fundamental es bastante parecida y representan la trayectoria en la cual se aspira a profundizar más y más en el *De Ecclesia.*

El doctor FEUERER es el autor de una breve monografía acerca de la Iglesia en la teología dialéctica; en su nuevo volumen *Notre Église qui advient* [11], se siente por un cierto aire de filosofía religiosa y por la orientación de los problemas, que pretende responder a las cuestiones de los protestantes. Se sabe que estas cuestiones se basan generalmente en la oposición entre la Iglesia espiritual e institución, individuo y sociedad, autoridad y espontaneidad, en fin, más fundamentalmente en la oposición entre el Creador y la criatura, pues todo lo que se puede atribuir a ésta, se considera como retirado a Aquél [12]. Refiriéndose a la inspiración de Scheeben y de Möhler, y más allá de ellos, a la de los Padres (san Ireneo entre otros), Feuerer demuestra que el único principio de la Iglesia es, de un cabo al otro, un misterio de interioridad de Cristo en la humanidad y de la humanidad en Cristo, un constante *processus* de encarnación-divinización, del cual esperamos el fin escatológico. La exposición se divide, partiendo de este punto de vista central, en una forma que no puede ser muy rigurosa, pero que es clara y tersa. Huelga decir cuán de acuerdo estamos con las ideas fundamentales del autor. Pero lo que empece a los protestantes es precisamente esta noción de encarnación continuada, que nos parece la tradición misma de la idea de Cuerpo (místico) de Cristo, y que les parece a ellos una indebida *theologia gloriae* [13].

El P. DE LUBAC ha partido de los problemas que presenta la naturaleza social del hombre y su relación con la sociedad, y ha buscado el fundamento y la solución en la naturaleza misma del cristianismo, es decir del catolicismo,

9. Nos permitimos remitir a nuestra *Nota* aparecida en el número de abril de esta *Revista.*

10. Lo cual no es del todo justo: cfr. nota citada, pp. 211-212.

11. G. FEUERER, *Unsere Kirche im Kommen, Begegnung von Jetztzeit und Endzeit,* Fribourg, Herder, 1937; gr. en 8.º, VII-228 pp.

12. Cfr. este texto de un sínodo reformado reciente (1932), citado por F., p. 214, en que se acusa a la Iglesia papal de que «neben Gottes Offenbarung, Gottes Gnade und Gottes Ehre auch eine berechtigte Eigenmächtigkeit des Menschen über die Botschaft und Gestalt der Kirche zu Bestimmen habe».

13. Compárese la *Nota* del pastor P. MAURY, publicada en esta *Revista,* en 1937, cfr. pp. 508-509.

mejor aún, de la Iglesia[14]. De suerte que su trabajo representa una larga y sugestiva realización de las implicaciones sociales del dogma católico, y más precisamente del dogma eclesiológico. La Iglesia, en su esencia, es una obra de unidad, un *processus* de reunión de los hombres con Dios, cuya imagen llevan en sí mismos. Si se consideran sus sacramentos, son, en su realidad misma, medios de salud, instrumentos de unidad; la vida eterna, por la cual todo ha sido hecho, es esencialmente la de la ciudad santa en la que *erit unus Christus amans seipsum*. La historia no es más que un *processus* de reintegración de la humanidad con Dios, la relación de cada uno y del conjunto con lo eterno, estableciéndose únicamente en el seno del tiempo y por el uso cristiano del tiempo. Relación de cada cual y del conjunto, decimos, porque en el cristianismo termina la falsa oposición de la persona y de la sociedad, ya que, de una parte no somos nosotros mismos, sino en el todo, al incorporarnos a Cristo en la Iglesia, y de otra parte, esta Iglesia, es decir la humanidad en Cristo, es una con la unidad distinta de un todo que tiene partes, o más bien de un todo formado, precisamente, de personas, cada una de las cuales tiene su vocación... Así se desarrolla, en el curso de doce capítulos, con títulos y subtítulos prometedores, una idea única, pero sorprendentemente rica y variada. Un increíble conocimiento de los Padres ha permitido al P. DE LUBAC sentar cada afirmación, cada alusión, con una secuencia de citas o de referencias y, al fin del tomo, se traducen 48 textos de los Padres, o a veces de autores más modernos, algunos de los cuales son de una rara belleza y de una real plenitud. (Nos referimos, por ejemplo, a los textos 22 de Orígenes, 47 de Agustín, 48 del Pseudo Crisóstomo.)

No podemos, en este boletín, detallar todas las riquezas de un libro en que todo espíritu que se plantea esta clase de cuestiones encontrará siempre algo que aprender. Quisiéramos más bien, para terminar, sintetizar en pocas palabras la inspiración de esta obra, como también de la precedente, y de una manera más general del esfuerzo eclesiológico actual. Caracterizamos esta inspiración diciendo que la eclesiología trata de buscar una renovación y un profundizar en sí misma, en un buscar más y más en una contemplación nueva del misterio de Cristo. Esta teología de la Iglesia es esencialmente cristológica. Es también, y correlativamente, en extremo antropológica. Intenta comprender el misterio de la Iglesia sobre todo como el de la humanidad en Cristo. También leemos en el P. de Lubac: «Para ellos (los Padres), en un cierto sentido la Iglesia no era otra cosa que el género humano en todas las fases de su historia, en tanto que debía culminar en Cristo y ser vivificado por su Espíritu» (p. 138); y se encuentra en Feurer muchas fórmulas semejantes (cfr. pp. 54 ss., 214, etc.). La Iglesia no es algo ajeno a la vida del mundo y de los hombres, es un nuevo estado del mundo, es la humanidad existente (y por tanto, que ha sido salvada y luego consumada y glorificada) en Cristo. También esta Iglesia es dinámica, asimiladora, ya que engloba y asume el crecimiento de la humanidad hasta que Cristo haya alcanzado en ella su estatura perfecta (cfr. sobre este punto del crecimiento los cc. V y VIII del padre de Lubac). Tal es, a nuestro juicio, la inspiración esencial del *De Eccle-*

14. H. DE LUBAC, S. J., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (*Unam Sanctam*, 3), París, ediciones *du Cerf*, 1938; en 8.º, XIV-373 pp.

su, que se elabora. Es plenamente tradicional y estriba de todo en todo en el más auténtico pensamiento de los Padres.

NOTAS DE LA IGLESIA. — Al precio del expolio de una masa enorme de tratados, el P. Thils nos ha dado una monografía sumamente preciosa sobre la concepción y el uso apologético de las notas de la Iglesia en los *teólogos* católicos, después de la Reforma [15]. Es imposible resumir esta encuesta de excepcional densidad cuya lectura es a menudo austera. En una primera parte se estudia históricamnte el desbrozamiento y la construcción de la noción misma de «nota», de propiedad y de signo, determinación de las condiciones que deben verificar las notas, punto de partida elegido para la argumentación (Sagrada Escritura, razonamiento), manera de construir la prueba, número de notas (reducción a 4, influida por el texto del símbolo). En una segunda parte se traza la historia de cada una de las cuatro notas, determinando lo que aporta cada autor personalmente, las variaciones —impuestas por el desarrollo y las oportunidades de la polémica—, en el contenido y en el uso de las notas, en el valor que se le reconoce y en las condiciones de esta validez. En fin, una tercera parte reúne los elementos de juicio críticos sobre la apologética de las notas, reanudando sintéticamente, sobre la base de la encuesta histórica y de los tratados o estudios más modernos, todo lo que constituye la *via notarum* relativa, precaria o ineficaz: variaciones en el vocabulario, en el número y la noción de las notas, ausencia de terreno común a los apologetas y a aquellos que deberían alcanzar, insuficiencias en la verificación de las condiciones en las cuales las notas prueban, en favor de la Iglesia romana, defectos introducidos en la construcción o la presentación de la prueba...

Algunos rasgos generales se desglosan de este complejo histórico. Y por de pronto el hecho de una adaptación incesante de las notas (noción y uso) a las necesidades mudables de la polémica: se determina a ultranza el contenido de cada nota, de manera que no se encuentra la nota en cuestión verificada sino en la Iglesia católica [16]; y, como el adversario muda, cambian también los datos de la ecuación: así las transformaciones del protestantismo han motivado ciertos desplazamientos de la apologética de las notas, y, para no citar más que este ejemplo, la aplicación de la *via notarum* a las Iglesias ortodoxas (siglo XVIII) ha originado un cambio en el manejo de la nota de santidad, donde dominaba hasta entonces la consideración de la doctrina y de los sacramentos. Otro hecho de conjunto, vinculado por otra parte con el precedente, es la introducción, en la elaboración de las notas, del primado romano o pontificio: éste aparecerá como un medio decisivo, el único decisivo realmente, para vencer las dificultades de la aplicación de las notas de unidad, de apostolicidad, y también de catolicidad o de santidad. El P. Thils subraya la influencia, al respecto, de los teólogos del Colegio Romano, restaurado en 1824, con Perrone: mientras que los grandes teólogos franceses del siglo XVII (y verdaderamente, un Du Perron, un Nicole, hasta un Tournely, no están desprovis-

15. G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis le Réforme*, Gembloux, Duculot, 1937; gr. en 8.º, LIII-381 pp.

16. Comp. Jurieu (citado p. 182): «Así cada sociedad establece como señales de la verdadera Iglesia los caracteres que cree poseer...»

tos de grandeza), que habían dominado en gran parte la controversia, resistíanse a introducir la romanidad en el uso de las notas[17]. En fin, un tercer tratado, que Thils subraya varias veces, es el de una racionalización caracterizada de la prueba por las notas que, en su terreno primitivo, el del dogma, de la Escritura y de los Padres, pasa al de una prueba cuyas condiciones son determinadas por la razón y que se aplica a una Iglesia considerada solamente como sociedad.

Habría mucho que decir aún sobre un estudio tan rico al que, por decirlo así, nada ha pasado inadvertido.

17. Compárese lo que hace notar lord Acton (en el libro de NOACK, *Katolizität u. Geistesfreiheit nach d. Schriften v. J. Dalber-Acton*, Francfort, 1936): la Revolución francesa permitió el traslado del primado de influencia intelectual de París y de Francia (donde había morado en el siglo XVII), a Roma y a los ultramontanos.

1939 *

EN TORNO A UNA RENOVACIÓN DE LA ECLESIOLOGÍA. LA COLECCIÓN «UNAM SANCTAM»

Se ha dicho que el siglo XX será el siglo de la Iglesia. Se ha afirmado también que sería «el siglo del niño», y aun el siglo «colonial»... ¿Será todo esto? Poco importa, después de todo, ya que todos los siglos son de Cristo, que los ha traído de lo alto, con su cruz que domina la historia humana. No obstante, una cosa es cierta: asistimos a un «re-descubrimiento» de la Iglesia. En el seno de las cristiandades protestantes se trata casi de un descubrimiento total, y las ideas tan simples, que nos parecen un pan cotidiano, comido desde antiguo por los cristianos, hacen el efecto allí de una especie de revelación: así, pongo por caso, la idea de que la Iglesia no es una cosa instituida por los hombres sino dada por Dios y de lo alto... En el catolicismo, la Iglesia ha estado siempre presente, reconocida y probada en su realidad viva: no hay que constituirla, ni siquiera descubrirla; pero nos hemos esmerado, incontestablemente, en comprenderla mejor. El hecho de una renovación del sentido de la Iglesia y de las grandes doctrinas eclesiológicas es un hecho tan evidente que ha sido señalado y comentado, estos últimos años, con tanta unanimidad, que es inútil hablar de ello aquí.

Sus causas son múltiples y no se debe negar la influencia general ejercida sobre el trabajo de los teólogos, por el desenvolvimiento de los estudios sociológicos y el renacimiento del sentido social. Se ha descubierto de nuevo, en filosofía social, la noción de «todo»; se ha emprendido la elaboración de una doctrina de la sociedad internacional; se ha despertado de mil maneras el sentimiento de la solidaridad y de las implicaciones sociales que son propias de la condición humana. Es verosímil que todo esto no ha sucedido sin tener repercusión en el pensamiento religioso y conducirlo hacia la Iglesia. Pero nos parece cada vez más claro que las verdaderas y decisivas causas de la renovación eclesiológica en el catolicismo son de orden propiamente religioso. Cualquiera que sea su papel en la renovación del sentido de la Iglesia en el seno de las comunidades protestantes y quizá anglicanas, el movimiento ecuméni-

* Aparecido en *La Vie intellectuelle,* 10 enero 1939, pp. 9-32.

co no parece haber aportado, en el catolicismo, un gran impulso; se puede pensar asimismo que la renovación eclesiológica sería entre nosotros, sin él, exactamente o casi exactamente lo que es. El movimiento de sobresalto de la fe y la concentración religiosa que le acompaña, en el catolicismo, la lucha contra el naturalismo, el racionalismo y finalmente el modernismo son factores ya más efectivos. La crisis ha sido dura; la medicación también lo ha sido; pero, finalmente, nos hemos hecho más conscientes de lo que era el creer; sobre todo se ha comprendido mejor que no había fe sobrenatural (y fe en lo sobrenatural) sino en el seno de la Iglesia y bajo su acción maternal.

Pero el elemento más decisivo, y con mucho, en la renovación eclesiológica actual, ha sido un crecimiento de orden vital en la Iglesia, un arranque de orden espiritual y que fue vivido antes de ser formulado: un profundizar la vida interior, sobre todo por el lado que mira a la persona de Jesucristo y en que se alimenta de los sacramentos, principalmente en la comunión eucarística. Estamos convencidos que la atención concentrada con mayor fervor en Cristo mismo es lo que ha hecho comprender mejor el Cuerpo místico. ¿No es notable que una de las obras más leídas después de la guerra, y una de las que han contribuido más a nutrir en sus principios esta renovación eclesiológica, ha sido la obra de Dom Marmion, tan llena de cristología y liturgia? Y sin duda alguna, el impulso dado por san Pío X a la piedad eucarística ha contribuido a unir más y más a los cristianos a Cristo, y por Él, a hacerles comprender mejor su Iglesia.

Si esta interpretación de la renovación eclesiológica es exacta, nos permitirá apreciar la seguridad del instinto cristiano y del sentido de la tradición, que aparecen en esta misma renovación.

* * *

Naturalmente, ha nacido el deseo de contribuir a esta renovación de la Iglesia y ponerse al servicio de un movimiento manifiestamente suscitado por el Espíritu Santo. En la *Vie Intellectuelle,* de 25 de noviembre de 1935, el Correo de la revista anunciaba la intención de Ediciones «Du Cerf» de crear bajo el título de *Unam Sanctam,* procedente del *Credo,* una biblioteca de «eclesiología». En la mente del iniciador de esta colección se sumó otra intención. Se había inclinado, en la primera mitad de este año de 1935, por la encuesta de la *Vie Intellectuelle* relativa a las causas de la incredulidad actual, y había redactado la conclusión de esta encuesta[1]. Interpretando los datos de ella y analizando el mal, el autor de esta conclusión se preguntaba cuáles serían los remedios. Una segunda «conclusión» se formulaba en su espíritu, que aún no se halla escrita, y versaba sobre la respuesta positiva de la fe a los motivos de la incredulidad. Parecía muy claro que en la medida en que la reabsorción de la incredulidad moderna podía depender de nosotros, suponía que una noción más amplia, más viva, más humana de la Iglesia había penetrado en el mundo católico, clero y fieles. Quizá un artículo ulterior podrá explicar, y creemos también justificar, este punto de vista.

1. Véase *La Vie Intellectuelle* del 25 de julio de 1935.

Actualmente, *Unam Sanctam* comprende cuatro volúmenes aparecidos en los años 1937 y 1938; otros están anunciados ya, y cuatro más se añadirán a los precedentes en el curso de 1939[2].

Cristianos desunidos.

El primer volumen aparecía en el momento en que se abría en Oxford, el segundo Congreso mundial del Cristianismo práctico, seguido muy de cerca, en Edimburgo, de la segunda Conferencia del movimiento Fe y Constitución[3]. Esta obra quería estudiar con un espíritu realista y desde una proyección teológica el problema que presenta, para la Iglesia una y católica, la existencia de comunidades cristianas disidentes y su reunión en una Iglesia. El problema era conmplejo y el libro en cuestión comporta muchos otros aspectos, tanto, que junta a una teología positiva de la Iglesia y a un tratamiento positivo de la cuestión, una parte de la confrontación de las posiciones católicas con las posiciones de nuestros hermanos separados. No obstante, a través de ocho capítulos de *Chrétiens désunis,* una idea, muy simple en el fondo, jugaba el papel de un eje en torno al cual gira todo lo demás. Esta idea era la de la «catolicidad», y nadie puede extrañar si se considera que la catolicidad entraña en sí misma, precisamente, la exacta relación que existe entre la multiplicidad y la unidad. Ahora bien, el problema teológico de la reunión, o si se quiere del «ecumenismo», viene a definir esta relación. Para compendiar en una palabra toda la tesis de esta obra. podría decirse que consiste en traducir en términos de «catolicidad» los problemas de la reunión planteados, por nuestros hermanos separados, en términos de «ecumenismo». Una cita sacada de las páginas 125 y 180 arrojará luz sobre lo que queremos decir:

«La catolicidad es la asunción de lo que es múltiple en una unidad anteriormente dada. Mientras que el "ecumenismo" es la introducción de una cierta unidad en una diversidad anteriormente dada... La catolicidad es la multiplicidad que se integra en la unidad; mejor dicho —pues la unidad, aquí, está ya dada, y es ella la que manda—, es la unidad que asimila a la multiplicidad. La unidad, aquí, es la primera; con relación a ella la multiplicidad debe ser comprendida y tomar valor: la catolicidad es *extensio unitatis, universalis capacitas unitatis.* Lo que hace, de la pluralidad, la catolicidad,

2. He aquí los volúmenes que aparecerán en 1939: A. GRATIEUX, *Khomiakov. La vie. La pensée* (Khomiakov ha propuesto una concepción de la vida inspirada por una profunda idea de la Iglesia). *Introduction de G. Samarine aux oeuvres théologiques de Khomiakov.* Traducción e introducción por A. GRATIEUX. L. BOUYER, *L'Église, Corps du Christ, dans la théologie de saint Athanase.* M.-J. SCHEEBEN, *Mystère de l'Église et de ses sacrements.* Tradución e introducción por dom A. KERKWOORDE. Se esperan además: L. CERFAUX, *L'Église dans le Nouveau Testament.* B. M. SCHWALM, *L'action du Saint-Esprit dans l'Église et le gouvernement des âmes.* P. BARON, traducción del tratado de Khomiakov, *L'Église est une.* Etcétera.

3. Y. M.-J. CONGAR, O. P., *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecumenisme» catholique.* Un vol. en 8.º, de 424 pp. y 2 fuera de texto, sobre papel satinado Drury crema, 40 fr. Véase también la *Chronique documentaire des Conférences oecuméniques d'Oxford et d'Edimbourg*, aparecida en esta revista, número del 25 de noviembre 1937.

es que la unidad preexiste a ella y puede por tanto incorporarla; para evocar una imagen magnífica de san Agustín, la catolicidad es como las ramas de un gran árbol frondoso, empalmado sobre la vitalidad del tronco, no como el montón de ramas cortadas, hacinadas alrededor del árbol. Ahora bien, la Iglesia católica teme que el "ecumenismo" sea una tentación, para la unidad, de dejarse atraer en la lógica de la multiplicidad, que es el relativismo, composición, concordismo y juicio particular.»

Así se establece la diferencia de posturas y la razón de la resistencia que la Iglesia católica opone a la oferta permanente que se le hace de entrar en el movimiento de las conferencias ecuménicas.

Mas esta noción, muy rica de catolicidad, aporta también al problema de la reunión elementos positivos de solución, e inclusive, según creemos, da la solución. La catolicidad es, en efecto, la universalidad dinámica de la unidad, la capacidad universal de la unidad, es decir, la capacidad que tienen los principios constitutivos de la Iglesia de asimilar, de llenar, de ganar para Dios y de reunir en Él a todo el hombre y a todos los hombres, todo valor de humanidad. Así, la catolicidad es una realidad dinámica, cuyo principio eficaz está ya dado, pero cuyos efectos no están aún del todo desarrollados. Ciertamente, la Iglesia «es» católica; lo es desde Pentecostés, pues desde Pentecostés sus principios de fe y de unidad son capaces de reunir, de perfeccionar y de salvar a todos los hombres y todo aquello que hay de humano en el hombre. Por eso la Iglesia reunida no será otro cuerpo eclesiástico que la Iglesia católica actual, la cual existe como «Iglesia católica» después de Pentecostés. Pero también es cierto que la catolicidad de la Iglesia no está del todo actualizada en ella. No solamente del hecho de que un gran «número» de hombres están, por lo menos exteriormente, fuera de ella, sino del hecho de que «valores» auténticos de humanidad que su catolicidad reivindica, le son exteriores en la actualidad, al menos en cierto grado. Porque el mundo ruso, por ejemplo, ha permanecido fuera de la Iglesia católica[4], o que el mundo escandinavo le ha sido prácticamente extraño, los valores humanos —que son, de derecho, los valores cristianos— del mundo ruso y del mundo escandinavo, faltan a la «realización efectiva y actual» de la catolicidad.

Ahora bien, los valores humanos, los valores religiosos, y por tanto cristianos, han tomado cuerpo y existen dentro de las cristiandades disidentes, que postulan su integración dentro de la unidad visible de la Iglesia de Cristo, de la cual, al mismo tiempo, forjarían y enriquecerían la catolicidad actual. Se nos ocurre pensar en este momento en lo que aportarían al cumplimiento de esta catolicidad la presencia efectiva y la cooperación, en la Iglesia una, de la mística rusa, del respeto anglosajón de la libertad, de la intimidad viva y personal con la Biblia, que se encuentra en muchos protestantes, de tantas ideas y puntos de vista que han hallado un desarrollo en los teólogos disidentes y que, sin estar del todo ausentes de nosotros, falta no obstante a la plenitud efectiva, a la total catolicidad de nuestra Iglesia.

4. Se comprende lo que queremos decir: de ningún modo que el pueblo ruso se haya quedado fuera del cristianismo, sino que, como realidad étnica, cultural, humana, no forma parte de la Iglesia católica visible, que es la Iglesia romana.

A partir de este momento, si la catolicidad, porque ha sido ya dada de una vez para siempre a la Iglesia en su sustancia[5], elimina todo ecumenismo que consideraría a la Iglesia una como si estuviera aún «por formarse», esta misma catolicidad, en virtud de su carácter dinámico, es algo «que se ha de efectuar» todavía y se presta a dar una estructura a una idea de reunión que no sea una pura y simple absorción de individuos en una Iglesia totalmente formada. La Iglesia reunida no será otro cuerpo que la Iglesia católica actual, pero será más rica de lo que lo es en el presente. Será el mismo individuo, pero modificado y completado con relación a lo que era antes. Y esto, concretamente, nos parece dar un sentido, un sentido católico, a la idea del ecumenismo. Es esto lo que se encuentra explicado, junto con muchas otras cosas, en el libro que presentamos.

Esta obra ha recibido una general acogida. Primero, de parte de los católicos, a los cuales estaba destinada principalmente; luego, de parte de la jerarquía: algunos de sus miembros, por comunicaciones personales o también por cartas públicas[6], han expresado al autor su satisfacción. Pero la aceptación de nuestros hermanos separados era, para con un libro semejante, de un valor inestimable. Le ha sido abierta por reseñas, de las cuales conviene destacar como particularmente simpática y profunda la del P. G. Hebert, anglicano, en la revista *Theology* (enero 1938, pp. 14-27), del P. E. L. Mascall, anglicano también, en la revista *Sobornost* (marzo 1938, pp. 32-34), de M. A. Paul, en *Le Christianisme au XX^e siècle* (30 de junio y 7 de julio 1938) y de M. A. Jundt, profesor de dogmática luterana en la facultad de teología protestante de París, en la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (mayo 1938, pp. 269-274). Estos autores, que han comprendido perfectamente la posición de *Chrétiens désunis,* dándonos a conocer un cierto número de puntos importantes, entablaban un diálogo que podría ser fructuoso y que se espera continuar un día.

La eclesiología de Möhler.

El segundo tomo aparecido en «*Unam Sanctam*» es la traducción de una obra escrita en su juventud por J. A. Möhler, teólogo alemán fallecido en 1838: *L'Unité dans l'Église ou le Principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères de trois premiers siècles de l'Église*[7]. El volumen ha visto la luz pública el mes de mayo último, cuando se celebraba, por diversas publicaciones y en

5. Empleamos esta palabra en el sentido que le da santo Tomás a propósito del versículo de la epístola a los Hebreos sobre la fe: *Prima pars, in qua est totius inchoatio* (*De Veritate,* p. 14, a. 1).

6. Mons. Et. Carton de Wiart, obispo auxiliar de Malinas, en *Collectanea Mechliniensia,* 1938; Mons. G. Brunches, obispo de Montpellier (carta publicada en *La Croix* del 29 de junio de 1938); Mons. G. Calavassy, Exarca de los griegos católicos (carta reproducida al final de este artículo).

7. Traducción de dom A. de Lilienfeld, O. S. B., introducción del P. Chaillet, S. J. Un vol. en 8.º, de 344 pp. y 2 fuera de texto, sobre papel Drury crema, 40 fr.

diversos países, el centenario de su autor[8]. Es un gran libro, uno de esos raros libros que no consienten ser únicamente recorridos, sino que exigen ser leídos, releídos, meditados y que dejan para siempre en el espíritu una idea simple, pero rica y fecunda, como una huella indeleble.

La idea esencial de Möhler se expresa desde la primera página al comentar la confesión de fe del apóstol san Pedro, y la declaración con la que nuestro Señor la acompaña: «Dichoso tú, Simón, hijo de Juan, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos».

«Nuestro Señor, comenta Möhler, consideraba la profesión de fe de san Pedro no como el resultado de una deducción de su razón, sino como una misteriosa operación del Espíritu Santo obrando en él» (p. 5). Lo que Möhler quiere subrayar en la Iglesia es que en el fondo es la creación de un don espiritual interior, que este don espiritual está en ella principal y primordialmente y que todo lo demás deriva de él todo su sentido, y que las desviaciones del cisma y de la herejía son ante todo una traición de este «principio de catolicismo», que es el don del Espíritu Santo. Este principio existe, en los cristianos, como una viva inclinación a la confesión de la verdad, al amor fraterno, a la vida de comunión en el amor, en el seno de la Iglesia. Es de su naturaleza y de su realismo el «corporeizarse», es decir reproducirse y expresarse en forma sensible: el dogma, o la fe y la tradición viva se concretan en fórmulas intelectuales; el culto; en fin, una organización de la comunión eclesiástica en tres grados, según una extensión cada vez más amplia y que se expresa en la persona del obispo (diócesis), del metropolitano (provincia), del Papa (Iglesia universal)[9].

8. Para uso de quien desee seguir más de cerca esta corriente tan interesante del pensamiento, mencionamos las principales publicaciones de este centenario: En primer lugar, un artículo del P. CHAILLET, aparecido aquí mismo (10 junio 1938, pp. 165-187: *La liberté de l'Église*); del mismo, dos artículos titulados *L'esprit du christianisme et du catholicisme*, aparecidos en la *Revue des Sciences philos. et théol.*, 1937, pp. 483-498 y 713-726. Esta revista ha publicado también en su número de abril 1938, un conjunto de artículos sobre Möhler, que comprende: M. CHAILLET, S. J., *La tradition vivante*; H. TRISTRAM, del Orat., *J. A. Möhler et J. H. Newman;* Y. M.-J. CONGAR, O. P., *Sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Möhler*. *La Vie Spirituelle* ha publicado un artículo sobre *L'esprit des Pères d'après Möhler*, por Y. M.-J. CONGAR; la *Revue apologétique* (mayo 1938), *Centenaire de Möhler. L'amour et l'unité. Le mystère de l'Église*, por M. CHAILLET; *Irénikon* (marzo-abril 1938), un artículo sobre *La signification oecuménique de l'oeuvre de Möhler*. Se ha anunciado, en la librería Bloud y Gay, un importante volumen de *Mélanges ecclésiologiques, Una Catholica*, para conmemorar el centenario de Möhler; en esta revista, Dios mediante, tendremos oportunidad de volver a hablar de él. Para completar este resumen bibliográfico del centenario de Möhler, indicamos que en Alemania se han publicado artículos en las siguientes revistas: *Hochland, Theologische Quartalschrift, Der katholische Gedanke, Catholica*.

9. La división y los títulos, por lo demás magníficos, del libro de MÖHLER, reflejan muy bien la intención y el movimiento de su pensamiento: 1.ª parte: *La unidad espiritual de la Iglesia*. C. I: La unidad mística. C. II: La unidad de enseñanza. C. III: La pluralidad sin unidad (la herejía). C. IV: La unidad dentro de la pluralidad. 2.ª parte: *La unidad del cuerpo de la Iglesia*. C. I: La unidad en el obispo. C. II: La unidad en el metropolitano. C. III: La unidad de todo el episcopado. C. IV: La unidad en el primado.

Se ha tildado al autor de *L'Unité dans l'Église* de subjetivismo: de una disposición moral del sujeto forjaría la razón del verdadero conocimiento en materia de religión; se le ha atribuido una paternidad en la génesis del modernismo [10]... Es innegable que la tesis de *L'Unité dans l'Église* comporta un cierto unilateralismo y no puede considerarse como completa [11]; también Möhler evolucionó notablemente [12], y siempre se negó a reeditar esta obra de juventud. Se podría volver a tomar su unilateralismo, y asimismo acentuarlo; pero entonces se traicionaría a Möhler, que siempre quiso pensar en la Iglesia, in *sinu Ecclesiae*. ¿No es hora ya de completarlo aprovechando su rica intuición que, sacada de la escuela de los Padres [13], anima todo su libro y le da este aire de juventud y frescor gracias al cual se le puede reeditar y traducir después de cien años?

Tanto más cuanto que la sustancia de esta intuición es justamente lo que más falta a la eclesiología corriente de la teología moderna, en el cuerpo de la cual se opera esta renovación y este impulso de savia del que hemos hablado. Esta eclesiología ha concebido demasiado a la Iglesia «únicamente» con arreglo al tino de las instituciones humanas, es decir como una sociedad en la que se manda y se obedece sin más, una gran *didascalia* en que se daría franca adhesión a fórmulas impuestas de fuera, un régimen donde los individuos no tendrían ninguna parte de iniciativa o de libertad. Exageramos, pero no mucho, pues todo el mundo sabe perfectamente que hasta estos últimos años era prácticamente así. Ahora bien, Möhler ha encontrado en los Padres, y nos la ofrece, la idea de una Iglesia cuyo elemento de institución humana no es más que el envoltorio (orgánico y viviente por otra parte: ¡el cuerpo y no solamente el vestido!) de un espíritu interior que procede del Padre y es el mismo don del Espíritu de Dios; de una Iglesia en que la profesión de fe proviene de una revelación (de una gracia interior) del Padre que está en los cielos y en que la recta profesión de fe ortodoxa está unida a una vida de comunión en el amor fraterno; de una Iglesia, en fin, en cuya vida todos los miembros tienen parte, cada uno por su cuenta y según su función, pero de una manera que les hace ser, en toda verdad, miembros los unos de los otros.

10. Esta tesis, defendida en el libro de Ed. VERMEIL, *J. A. Möhler et l'École catholique de Tubingue*, 1913, se trata de nuevo, en forma sumaria, en el desgraciado artículo del *Dict. de Théol. cathol.* Nos parece errónea. Ha hallado, desde su formulación, la crítica del P. de GRANDMAISON (*Rech. de Science relig.*, 1919, pp. 387-409), y ha suscitado después la denegación de M. LOISY (*Mémories*, t. III, pp. 267 s.).

11. Lo hemos indicado en la nota de la *Revue de Sciences* mencionada *supra*, sobre todo en las pp. 209-212. La introducción del P. Chaillet en la traducción de *L'Unité* está orientada, con razón, de manera que pueda facilitar al lector los elementos necesarios de juicio.

12. Esta evolución ha sido expuesta con mucho acierto por G. GOYAU, en la introducción a los trozos escogidos que ha dado de Möhler antes de la guerra (col. *La Pensée chrétienne*, París, Bloud).

13. Principalmente, en *L'Unité*, de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, de ORÍGENES (toda la teología de la gnosis cristiana) y de san CIPRIANO (teología de la unidad y del episcopado). Los Padres, y no Schelling o Schleiermacher, han sido los verdaderos inspiradores de Möhler.

Por eso, repitámoslo, *L'Unité dans l'Église* es un gran libro que exige ser leído y meditado.

Los aspectos sociales del dogma.

La obra del P. de Lubac, que lleva en *Unam Sanctam* el n. 3[14], también exige ser meditada con atención; de otro modo, se sentiría uno deslumbrado, pero no se aprovecharía de la gran riqueza teológica por donde ha pasado, también aquí tanta sustancia patrística. Las páginas están, al pie, cargadas de citas y referencias; los Padres de Oriente y Occidente hablan en todos sus párrafos, y, al fin del libro, se encuentran 48 textos casi todos ellos de gran belleza y doctrina, de los Padres o de grandes teólogos.

Al recorrer este volumen se puede tener la impresión de una cierta falta de unidad. Los doce capítulos de que consta se desarrollan sin que haya entre ellos un vínculo riguroso y sobre todo un progreso continuo del pensamiento. En realidad, el libro tene gran unidad; no es la unidad propia de un tema único, orgánicamente distribuido y progresivamente desarrollado; es la unidad de la inspiración común y de una parecida referencia de diversos temas a un centro único. Este centro es Cristo. No solamente en el sentido de cualquier escrito edificante en que todo hace pensar en «Él»; sino en un sentido técnico y propio, en el sentido en que una realidad única nos da la solución de diversas cuestiones y permite que se las plantee bien. El libro del P. de Lubac examina, por lo demás, distintos problemas que presenta la naturaleza social del hombre y la relación de la persona con el grupo, e indica la solución en lo que podríamos llamar la referencia cristológica del hombre en tanto que responde a una referencia previa de Cristo a la humanidad. Por ello este libro se encuentra en el punto máximo de la línea actual seguida por la teología de *De Ecclesia*, que puede caracterizarse por la revalorización de la realidad eclesiológica de Cristo y de la realidad cristológica de la Iglesia.

La Iglesia es en su esencia una obra de unidad, un *processus* de reunión y «acabamiento» de los hombres en Dios. Porque, «realizarse a sí mismo» consiste, para el hombre, realizarse en sí la imagen de Dios según la cual fue creado. Ahora bien, esta imagen fue destruida y desfigurada por el pecado; el vínculo de todo lo que hay en el hombre y en la humanidad, que era esta referencia viviente en Dios, fue aniquilada, y toda la sustancia humana, toda la realidad de Adán y de su descendencia fue dividida, desunida y disgregada. Lo que estaba en un principio unido, y era coherente y armonioso, ha venido a ser hostil, divergente y brusco; no solamente en el interior de cada hombre, en esta vida íntima en que cada individuo es a la vez Caín y Abel, sino en el orden de las relaciones entre los hombres, es decir, de la vida colectiva. Los hombres se oponen los unos a los otros y no pueden vivir y concebir la existencia sino bajo las especies de antinomias mortales en que un elemento se sacrifica siempre a otro. Pero Dios devuelve a la humanidad de su «referencia» divina reuniendo, bajo un nuevo principio, toda la sustancia dispersada y des-

14. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme.* Un vol. en 8.º, de 390 páginas y 2 fuera de texto, sobre papel satinado Drury crema, 45 fr.

membrada de Adán. En el seno mismo de la humanidad el Hijo de Dios, que toma su naturaleza, restaura el orden interor de las cosas, sus vínculos profundos. En Él y por Él todas las cosas encuentran su sentido y su solidaridad, su unidad y su armonía; en Él y por Él la imagen de Dios se reforma en el hombre.

Esta restauración de la humanidad y de todas las cosas en Cristo es la misma Iglesia; pues según la palabra tan profunda de Clemente de Alejandría, que cita el P. de Lubac, «por lo mismo que la voluntad de Dios es un acto y se llama el mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia» (*Pedagogo,* 1, 6). La Iglesia es la reunión, la regeneración y la salvación de los hombres en Cristo.

Esta doctrina es fecunda en consecuencias muy importantes para todos los problemas que atañen a la estructura social de la humanidad. Basta para solucionar estos problemas y definir la solución cristiana, revelar las implicaciones sociales del dogma y más precisamente del dogma cristológico o eclesiológico. Así es como, si se consideran los sacramentos de la Iglesia, aparecen en su realidad misma como medios de salvación, instrumentos de unidad; la vida eterna para la que todo ha sido hecho, es esencialmente la de la Ciudad santa, en la cual la humanidad, siendo a la vez reunida y transfigurada, verdaderamente «consumada en la unidad», no habrá ya —según la palabra tan bella de san Agustín— sino un solo Cristo que se ama a sí mismo. Si se considera el desenvolvimiento de la humanidad en el tiempo, se echa de ver también que toma un sentido y encuentra de nuevo una unidad con referencia a Cristo y a la Iglesia: la historia no es más que el *processus* de reintegración de la humanidad en Dios, la relación de cada hombre y del conjunto de los hombres con lo eterno, no estableciéndose sino en el seno del tiempo y con la cooperación del tiempo. La historia toma así una dimensión, al tener un centro y un fin interior; y sobre todo la historia sagrada, la que nos narra la Biblia, de la cual el P. de Lubac —juntándose a todo un movimiento sobre el que quisiéramos de nuevo volver un día— pone de relieve la interpretación esencial cristológica y eclesiológica propuesta y practicada por los Padres. La Iglesia aparece también como habitando y animando a la historia, revelándose dinámica y asimiladora; hasta que Cristo haya conseguido, en la humanidad, la perfección de su edad (cfr. los cc. 5 y 8).

En los capítulos finales (10 a 12) el P. de Lubac desarrolla algunas consecuencias que se refieren a problemas muy actuales. Después de haber descrito las nuevas tendencias del pensamiento teológico, todas llenas de simpatía constructiva y de iniciativa, trata en algunas páginas estos problemas: Sociedad y Persona, y Humanismo cristiano. En cuanto a este último trae consigo hasta su inserción dentro de la trama de las cosas de este mundo. En cuanto al problema precedente, demuestra bien a las claras cómo, en el cristianismo, cesa la falsa oposición de la persona y de la sociedad: ya que, por una parte, no llegamos a ser nosotros mismos sino únicamente en el todo, incorporándonos a Cristo dentro de la Iglesia, y por otro lado, esta Iglesia, es decir, la humanidad, «en Cristo», es «una» de la unidad distinta de un todo que tiene sus partes, o mejor dicho, miembros; de un todo formado precisamente de personas, cada una de las cuales tiene su vocación: la Ciudad de piedras vivas...

Tales son algunos de los temas de este libro en que todo espíritu que piense y reflexione encontrará mucho que aprender. Todo ello se podría resumir en esta bella y profunda frase de Soloviev: «Todos, para ser verdaderamente todos (y, añadiremos, para ser verdaderamente uno mismo), deben concentrarse en uno solo» [15].

El Primado romano.

El cuarto volumen de la colección es del malogrado Mons. Pedro Batiffol († 13 de enero de 1929) [16]. Está formado, por mitades, de estudios inéditos y de artículos dispersos en diversas revistas que son difíciles de conseguir y que el autor tenía, por lo demás, corregidos y completados. Mons. Batiffol parece haber preparado la mayor parte para una publicación en un tomo que hubiera intitulado *Études d'Histoire ancienne de l'Église:* se ha hecho preceder el libro de estas palabras epígrafe, que el mismo autor había querido, y que expresan muy bien la idea dominante, al par que aglutinan perfectamente toda la colección: *Cathedra Petri,* la Cátedra de Pedro.

El P. Lagrange ha dicho de Mons. Batiffol, que fue su amigo: «era un hombre de Iglesia». En efecto, Mons. Batiffol era esencialmente un clérigo, un hombre de Iglesia; tenía, para la institución eclesiástica, su organización, su liturgia, el amor y la dedicación más fiel de sus servidores. En eclesiología era profundamente legitimista: de ningún modo galicano, y aún menos modernista, sino romano por convicción y casi con exclusivismo. Lo que había en él de fervor se había transmitido y como traducido en la exactitud y fidelidad a su servicio, así como lo que había de profundamente religioso, en la exactitud y fidelidad del culto. Y esto refleja en su obra algo que parece un límite. El aspecto misterioso y si se quiere místico de la Iglesia y de la liturgia, se echan de menos en esta obra. Mons. Batiffol se muestra en ella lo menos romántico posible, y sin embargo, el romanticismo informa a menudo un cierto sentido de la vida, y ha dado cuerpo a valores que, cuando son temperados, depurados y ordenados, cobran una riqueza incomparable. Piénsese, por no hablar más que de eclesiología, en Möhler y en Khomiakov.

Pero un libro como *Cathedra Petri* ofrece el inestimable beneficio, aun cuando por el contenido sea plenamente eclesiológico, de ser por el método un libro de historia. Responde muy especialmente a la intención de la colección *Unam Sanctam,* de respetar, en cuanto cabe, la ley del trabajo teológico; ahora bien, la teología no vive sino de un contacto con sus fuentes y de un constante retorno a la escuela de su «dato» [17]. Es del estudio de la Sagrada Escritura, de los Padres, de la Liturgia, de las instituciones eclesiásti-

15. Citado en el bello libro reciente de D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique,* París, Belles Lettres, p. 152.

16. P. Batiffol, *Cathedra Petri. Études d'Histoire ancienne de l'Église.* Un vol. en 8.º, 350 páginas sobre papel Drury crema, 40 fr.

17. Lo cual se hallará explicado con profundidad en el libro del P. A. Gardeil, *Le donné révélé* (ediciones *du Cerf*), y en un artículo del P. Chenu, *Position de la théologie,* publicado en la *Revue des Sciences philos. et théol.,* 1935, pp. 232-257.

cas y de su historia de donde se debe extraer un conocimiento auténtico de la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

Podría creerse que entre las distintas partes del misterio total de la Iglesia, lo que concierne a las prerrogativas de la Sede romana es, dogmáticamente, una de las más definidas y, teológicamente, una de las más elaboradas. Esto es en parte exacto, pero sólo en parte. Ciertamente, tenemos un «dogma» del papado, y muy buenos tratados *De Romano Pontifice;* cuando no existe ni dogma formal, ni por decirlo así, tratado teológico de la naturaleza del episcopado, de la sucesión apostólica, de la misión del Espíritu Santo, a y en la Iglesia, y otros puntos también importantes. Pero la teología de las prerrogativas de la Sede apostólica, primado e infalibilidad, no podría contentarse, sin depauperar y sin renunciar a la plenitud que toma en su relación y conexión con los otros misterios, con ser tratada aparte y según un método puramente deductivo, partiendo del enunciado dogmático del *Vaticanum I.* Un uso muy extendido de este procedimiento puramente dialéctico y deductivo en la exposición del dogma papal es uno de los grandes obstáculos para la comprensión de este dogma por nuestros hermanos separados y presenta, para los mismos católicos, peligros de estrechez y quizá de desviación, si no en el plano especulativo, por lo menos en el orden práctico.

Hay que fijarse, en efecto, en que el enunciado del dogma se mantiene, por su misma naturaleza, en el nivel de lo esencial; proclama que los carismas del primado y de la infalibilidad pertenecen a la Sede de Roma, que es la *Cathedra Petri;* pero el primado romano (y asimismo, en cierto sentido, el privilegio de la infalibilidad) existen necesariamente y se ejercen, en la Iglesia, de una manera concreta y según modalidades particulares que son tales o cuales, y que podrían ser diferentes de lo que son de hecho. Un mismo poder puede, en efecto, ejercerse bajo distintos regímenes: así el poder real, en Francia, durante sus mil años de existencia; con mayor razón un mismo régimen puede modificar sus condiciones de aplicación: así también el régimen democrático, pasando de la elección por escrutinio de lista a la elección por escrutinio de barrio... De la misma manera el primado papal se ejerce hoy día de una forma concreta, determinada por las circunstancias; de ella pueden describirse históricamente la génesis y el desarrollo, y es distinta del modo como el primado se ejerció en otras épocas.

Hoy día, el primado admite un régimen de centralización y de intervención directa del poder central en todos los actos, aunque sean de poca monta, de la vida de las Iglesias locales; en lo que atañe al magisterio, después de Pío IX, los papas han asumido de una manera continua una función de enseñanza directa de la cristiandad sobre todas las grandes cuestiones (por medio de las encíclicas). Mientras que, del ejercicio concreto del doble primado de magisterio y de jurisdicción en la Iglesia antigua, de la conciencia que tenía entonces la Sede apostólica de competerle el cuidado de todas las iglesias, monseñor Batiffol dice muy justamente que «en aquel entonces distaba mucho de estar organizada como lo sería más tarde, y revestía, en tiempo de Dámaso, de Inocencio, de san León, formas más parecidas a una disponibilidad de pres-

tarse que a una dominación preventiva»[18]. Las iglesias locales regulaban ordinariamente su vida particular por sí mismas, según sus tradiciones; el obispo de Roma no intervenía de una manera directa y constante en el nombramiento de las sedes episcopales, dando directivas, ejerciendo una supervisión por medio de enviados regulares o mediante relaciones periódicas, etc. Roma intervenía solamente en las cuestiones esenciales; de esta manera desempeñaba su papel providencial (que es la razón y objeto de sus divinas prerrogativas) de ser para la Iglesia entera un criterio de vida en la unidad, una autoridad en el gobierno y en la fe, en una palabra, el árbitro de la comunión eclesiástica.

Es muy importante no bloquear o introducir indebidamente en el «dogma» del primado las «modalidades concretas del ejercicio» de este primado, las cuales son variables y de determinación eclesiástica, no divina. A este fin, entre el dogma que define lo esencial, y la forma concreta como se ejerce «actualmente» el primado, es necesario hacer intervenir el conocimiento del pasado. Sólo éste permite, haciendo reconocer la relatividad de lo que es relativo, respetar plenamente el carácter absoluto de lo que es absoluto y no inducir a los fieles a tener por la misma fe católica lo que es institución divina y lo que es de derecho eclesiástico o de simple acondicionamiento histórico. En cuanto a nuestros hermanos separados, anglicanos y sobre todo ortodoxos, para los cuales la cuestión del primado es una cuestión crucial, la importancia de una total lealtad y de las discriminaciones oportunas es decisiva. Por otra parte, una prueba del primado basada sobre un tratamiento escrupulosamente histórico de los hechos es, en este concepto, de una importancia no menos decisiva.

El libro de Mons. Batiffol no es una historia de la institución romana, historia que se encontrará más bien en su trilogía: *Église naissante, Paix constantinienne, Siège apostolique* (Gabalda; pero responde a las dos preguntas que acabamos de formular. La segunda parte, en que se halla referida la historia de varias fórmulas en las cuales se expresa el primado[19], tiene, para este mismo primado, un valor real de prueba. La primera parte que ha conservado la forma más sintética y más condensada de conferencias, ofrece una exposición de lo que eran, precisamente, el régimen concreto de la antigua Iglesia y el ejercicio concreto de la función del primado de la Sede apostólica. Los capítulos II y III en que explica la función de las «tres zonas de la *potestas* papal» son muy luminosos al respecto. Ilustran oportunamente esta distinción, que acabamos de recordar, y que pertenece a la teología clásica[20], entre el poder esencial del primado y las modalidades de su ejercicio. Pues no sólo estas modalidades han cambiado con el tiempo, sino que, dentro de un mismo período, han variado según las regiones. En Italia, el obispo de Roma

18. *Cathedra Petri*, p. 17. Se leerá con gran provecho, sobre la evolución de las condiciones concretas del ejercicio del poder papal, el artículo *Pape* del *Dict. de Théol. cathol.*, t. XII b, col. 1877 y siguientes, redactado por Mons. V. MARTIN, decano de la Facultad de Teología católica de la Universidad de Estrasburgo.

19. Cada una de estas fórmulas es objeto de un capítulo. Helas aquí: *Principatus, Petrus initium episcopatus, Prima cathedra episcopatus, Natale Petri de cathedra, Ecclesia principalis, Sedes apostolica, Princeps apostolorum*.

20. Se la encuentra, por ejemplo, en el cardenal CAYETANO, bajo la fórmula siguiente: *Aliud est loqui de auctoritate et aliud de executione (De div. inst. Pontif. Rom., Pont., c. XIII, ad sextum*. Ed. Lauchert, *Corpus Cathol.*, 10, Munster, 1925, p. 86).

desempeñaba el papel que será más tarde, en Oriente, el de los patriarcas; su jurisdicción era metropolitana, y extendida primeramente por toda Italia, se redujo luego a las «regiones suburbicarias». Ejercía sobre este territorio actividades de administración directa y de autoridad inmediata casi monárquica. Más allá de esta primera zona se extendía una segunda que comprendía todo el Occidente, incluso África. La autoridad de la Sede apostólica se ejercía en ella de manera menos directa, pues estas iglesias tenían su metropolitano y sus concilios provinciales propios; pero, por medio de intervenciones que denuncian un poder correspondiente, la Iglesia romana era efectivamente, en Occidente, el juez de las causas mayores, el árbitro de la comunión eclesiástica.

En fin, Oriente representaba una tercera zona sometida a la *potestas* papal, donde esta *potestas* se ejercía aún, pero en condiciones habitualmente menos rigurosas que en Occidente. En el capítulo III de la primera parte y en la tercera parte *(La Sede de Roma y el Oriente)*, Mons. Batiffol demuestra cómo en medio de las vicisitudes en que las herejías (en particular el arrianismo) y el cesaro-papismo desempeñaron su papel, Roma siempre reivindicó, y Oriente varias veces le reconoció, el derecho y el poder de intervenir en esta tercera zona, en virtud de su misión universal de velar por la ortodoxia de la fe y por la observancia de los cánones, condiciones de una comunión de la que, aun allí (pero de un modo a menudo más lejano y menos eficaz), Roma era el nudo, la guardiana y el criterio. Las relaciones entre Roma y Oriente se regulan, en esta comunión, de una manera más flexible que las de Roma con Occidente y, *a fortiori*, que las de Roma con las diócesis suburbicarias: Mons. Batiffol describe el *modus vivendi* que se había establecido, que salvaguardaba a la vez la superioridad de Roma, su derecho de intervenir en los casos graves, y la autonomía canónica de Oriente para el reglamento de los asuntos ordinarios. Existía, para la Iglesia romana, más que una preeminencia de honor y, bajo una forma en extremo discreta, un verdadero poder jerárquico fundado —aunque muchos orientales, y de los más notables, no quisiesen reconocerlo— sobre el hecho de que la Sede de Roma era la *Cathedra Petri*.

Uno de los interlocutores anglicanos de las Conversaciones de Malinas, doctor Kidd Warden, de Keble College en Oxford, publicó en 1936 un libro, pequeño por el volumen, pero cargado de sustancia, en que estudia el primado romano desde sus orígenes hasta san León[21]. En dos puntos de gran importancia se acerca a las posiciones católicas romanas. Ante todo, en cuanto al fundamento del primado: reconoce que hay que buscarlo no en la situación política de Roma (tesis de los bizantinos) o en puras circunstancias históricas, sino en la apostolicidad totalmente especial de la Iglesia romana que, fundada por Pedro y Pablo, posee la *Cathedra Petri:* declaración en extremo notable, habida cuenta que muchos concilios o Padres orientales, como san Basilio o san Gregorio de Nacianzo, se resistían a reconocerla. En segundo lugar, en cuanto a la naturaleza del primado tal como aparecía definitivamente constituido bajo el pontificado de san León, el doctor Kidd cree deber rechazar la

21. B. J. Kidd., *The Roman Primacy to A. D. 461*, Londres, Society for promoting Christian knowledge, 1936; en 12.º, IX-159 pp.

noción del primado de jurisdicción[22], pero ve en él algo más que un simple primado de honor (otra tesis bizantina): ve un primado de jurisdicción, *laedership*. En Malinas los anglicanos habían hablado de un primado de responsabilidad. Sin duda alguna, aclarando las cosas, no sería imposible situar bajo estos vocablos la doble realidad en la cual Mons. Batiffol reconoce, en los primeros siglos, la sustancia del primado: Una *sollicitudo* y una *potestas*, una carga y un poder igualmente universales. La Iglesia de Roma ha sentido siempre la carga de la comunión y de las condiciones de esta comunión dentro de la Iglesia universal; para llenar esta misión providencial siempre reivindicó y, a pesar de muchas vicisitudes y avatares, se le reconoció siempre, en general, una autoridad de alcance universal. «Es de ella —decía san Ambrosio— de quien procede para todos la legitimidad de la comunión: *Inde enim in omnes venerandae communionis iura dimanant.*» Magnífica fórmula a la que Mons. Batiffol añade no menos magníficamente (p. 79): «el día en que hayamos hecho prevalecer ante los orientales desconfiados, irritados, ante los rusos, en sus pruebas inauditas, que la Iglesia romana no es un imperialismo sino una comunión, y que sólo la Iglesia romana procura y garantiza la unidad católica, cuya falta no hacen sino experimentar, ese día saldrá de nuestros estudios una gran virtud de pacificación y de concordia...»

Abrigamos la firme esperanza que de este libro del que acabamos de hablar, esta virtud manará en abundancia.

22. Sin duda porque no observa lo suficiente la distinción anteriormente establecida entre la nuda-sustancia del primado y su forma de ejercicio. De donde se sigue, en razón de un cierto bloqueo entre la noción del primado de jurisdicción y la realidad «concreta» de su ejercicio «actual», la dificultad de aplicar a la realidad «histórica» de la «antigua» Sede apostólica, la llamada noción de primado de jurisdicción.

1946 *

LA OBRA PÓSTUMA DEL PADRE MERSCH

Cuando en el verano de 1941 me enteré por un padre jesuita, capellán de los oficiales belgas en el campo internacional donde yo mismo actuaba de capellán de los oficiales franceses, de la muerte trágica del P. Mersch en medio de los combates de mayo de 1940, pensaba: habrá sido el P. Rousselot de esta guerra. ¡Ay!, después, la Compañía de Jesús y nosotros mismos hemos tenido que deplorar la pérdida de un padre Montcheuil, de un padre Dillard... y cada uno de estos tres hombres dio su vida por caridad sacerdotal en el ejercicio de una misión pastoral abrazada voluntariamente: el P. Dillard, enrolado voluntariamente en la capellanía clandestina de los trabajadores franceses en Alemania muere en Dachau ofreciendo su vida por la clase trabajadora.

El P. de Montcheull partió para ejercer su ministerio en el *maquis* de Vercors, permaneció allí para cuidar a los heridos, y fue fusilado en Grenoble; el P. Mersch, apresado en el remolino de un éxodo horrible bajo una lluvia de bombas, se fue voluntariamente a prestar ayuda a los heridos que se hallaban en la carretera de Lens a Douai, y se encontró su cuerpo extendido sobre el borde de la calzada, sin haber podido saber a punto fijo en qué condiciones le había sorprendido la muerte. Tenía cincuenta años.

Desde sus años de escolasticado había fijado su mayor interés en el misterio del Cuerpo místico. Mejor aún: había concebido la idea de hacer de esta realidad el centro de toda la teología. Raramente una vida representó más a la letra «una idea de juventud realizada en la edad madura». Porque la obra íntegra del P. Mersch está dedicada a desarrollar, fundar y hacer brillar su intuición primera. Habiendo concebido desde 1917 el proyecto de una vinculación de toda la teología al misterio del «Cristo total», el joven jesuita quiso ante todo asegurar con bases positivas un trabajo de tanta trascendencia; se entregó por completo al estudio de la Sagrada Escritura, de los Padres y de los teólogos; después de una empeñada elaboración, sacó de ello dos volúmenes de estudios de teología histórica, que aparecieron en 1933, con el título *Le Corps mistique du Christ* (*Museum Lessianum,* Desclée de Brouwer). El padre Mersch no era ningún exégeta de oficio, ni mucho menos un historiador de profesión. Además, era imposible que un solo hombre tuviese la competencia de especialista en todos los campos de una encuesta que cubría la totalidad

* Aparecido en *La Vie spirituelle,* enero 1946, pp. 117-124.

del desenvolvimiento de la tradición cristiana. Pero queriendo comulgar lo más plenamente posible con la inteligencia que la Iglesia había tomado de su misterio íntimo, y haciendo así obra de teología positiva en el sentido más exacto de la palabra, el P. Mersch poseía en más de un aspecto de la tradición una tal penetración, que los estudios más profundos o monografías le han rendido por ello un justo homenaje.

Mientras que su síntesis doctrinal se elaboraba a través de tres redacciones sucesivas, el P. Mersch esbozaba un cierto número de aplicaciones prácticas de su intuición esencial [1]. Enseñaba que los grandes problemas de la religión y de la vida moral reciben una solución más satisfactoria, más viva y más amplia si se las considera a la luz del Cuerpo místico. La oración aparece entonces como una plegaria de miembros; la castidad como una consagración de sí mismo a un amor de Dios, del prójimo y de Jesucristo; la autoridad y la obediencia, como algo que toma su sentido en una perspectiva de servicio y unión... El camino estaba abierto y es probable que el P. Mersch nos hubiera propuesto algún día una visión de toda la moral renovada por una aplicación metódica del concepto de nuestra unidad en Cristo.

Cuando la tormenta de 1940 cayó sobre su país, el P. Mersch consideraba su síntesis teológica como terminada. Había concluido una tercera y última redacción que debía llevarse al éxodo; una parte de ella, por desgracia, se perdió. La piedad de sus amigos recogió sus notas y sus manuscritos y puede darnos un considerable volumen en que las lagunas del manuscrito definitivo han sido llenadas por fragmentos cuidadosamente señalados, sacados de redacciones anteriores [2]. Tenemos, pues, en sustancia y también en lo esencial, en su forma, un pensamiento madurado en el curso de más de veinte años. No podemos dar aquí más que un esbozo esquemático.

* * *

El designio del P. Mersch, abrigado desde 1917, fue sintetizar toda la teología en el misterio de Cristo total, del cual tan elocuentemente habló san Agustín. Santo Tomás asigna por sujeto esencial de la teología el misterio de Dios en sí mismo. El P. Mersch declara no estar en contradicción con él, pero se presenta una cuestión diferente: la de saber cuál es el misterio que constituye, para nosotros, el medio de acceso y el principio de inteligibilidad de todos los demás. En relación con él, todo lo demás nos es accesible y sistematizable. Y contesta: es la doctrina del Cristo total.

Es muy cierto que la doctrina del Cristo místico es para la teología una doctrina central. Si nos situáramos en un punto de vista descriptivo o aun en un ángulo catequístico, se podría organizar con él la materia de la enseñanza religiosa: y ésta es la razón primera porque los escolásticos hablan de la cuestión de referencia con una serenidad y una tolerancia de las que el padre Mersch abusa un tanto (t. I, p. 79 ss.). Pero si se examina la organización de la ciencia teológica, este carácter de dogma-encrucijada, en el que casi todos

1. *Morale et Corps Mystique (Museum Lessianum)*, Desclée de Brouwer, 1937.
2. *La Théologie du Corps mystique (Museum Lessianum)*, 2 vols. Desclée de Brouwer, 1944.

los otros se hallan implicados, nos parece rebelarse contra la idea del P. Mersch. En efecto, en lugar de ser para los otros dogmas un «primer inteligible» por el cual estos dogmas nos serían accesibles, es más bien un resultado o culminación que supone los otros dogmas y no se concibe sino por ellos.

Pero el P. Mersch sobrepone a la solicitud de organización de la ciencia teológica la idea de que el trabajo teológico exige una unión vital con el misterio contemplado. Lo que interesa no es tanto el punto de vista extrictamente intelectual de la teología-ciencia, como el punto de vista vital y la comprensión de los misterios por medio de nuestra unión con las realidades que encierran. Lo que pretende es hacer del centro de realidades y del centro de la vida el centro del pensamiento; porque tiene de la teología una noción «vitalista» al mismo tiempo que intelectualista. Una filosofía del conocimiento y de la conciencia justifica a sus ojos esta noción, constituyendo así el fundamento real de toda su construcción. En la conciencia establece la unidad del objeto y del sujeto; en la conciencia de Cristo, pero de Cristo total, incluyendo y animando a sus miembros, se opera la unidad del sujeto que conoce y de todas las verdades sobrenaturales. Para hacer obra de teología es necesario, pues, incorporarse a la conciencia de Cristo, realizar plenamente su cualidad de miembro. Introduciéndonos en la humanidad de Cristo, realizando así el Cuerpo místico o el Cristo total, podremos conocer su misterio, porque nosotros mismos lo habremos venido a ser [3].

El P. Mersch se aplica largamente a contemplar esta identificación mística con Cristo por la cual vendremos a ser los miembros del Verbo encarnado. Pues de esto es de lo que se trata, y nunca quizá, salvo en ensayos reprobados por la Iglesia como excesivos [4], se había afirmado tan fuertemente el realismo de nuestra pertenencia a Cristo. El P. Mersch se esmera sobre todo en considerar los fundamentos y algunas consecuencias y aplicaciones.

Encuentra el fundamento o base en la humanidad de Cristo. Comúnmente nos inclinamos a pensar que era una humanidad como cualquier otra, limitada como la nuestra, excepto que subsistía metafísicamente en la persona del Verbo. Pero la verdad es que desde el momnto en que una humanidad viene a ser, en todo el rigor de las palabras, la humanidad del Verbo, toma, con respecto a toda la naturaleza humana un valor de unificación. Ya había en cada hombre una especie de capacidad misteriosa y como una necesidad de toda la humanidad —el P. Mersch tiene sobre este punto páginas realmente nuevas y sugestivas—; la humanidad del Verbo plasmó esta unidad de la que llevamos la necesidad entrañable: «la humanidad tomada en su conjunto

3. De entre las numerosas fórmulas, de las que no todas son tan claras, recogemos ésta: «Que se viva, pues, intensamente la vida de fe, de esperanza y de caridad, que se viva intelectualmente, pensándola con toda docilidad; que se desarrolle en sí mismo de la manera más consciente y deseada posible, la pertenencia al Verbo y al Pensamiento, la confianza y el celo para el Padre, la docilidad, el amor, el fervor en el Espíritu; y se comprenderá, en cierta manera, no por palabras y conceptos, sino en perspectiva interior y en luz viva, el misterio del Padre, del Hijo y del Espíritu (t. II, pp. 160-161).

4. Encíclica *Mistici Corporis;* trad. francesa, ed. *Bonne Presse,* pp. 32 s., 47. Se sabe que con ello se refiere a la obra impresa, pero divulgada *pro manuscripto, Der Christ als Christus,* de K. PELS. Evocaremos, para memoria, las proposiciones 11 y 12 del Maestro Eckart, condenadas en 1329: Denzinger, n. 511 y 512.

posee, por la encarnación, uno de sus miembros, un hombre, un verdadero hombre que es estrictamente Dios, y que la unifica toda en Él: tiene en ella, y sobreabundantemente, todo aquello que necesita para llevarla toda hacia Dios, para divinizarla toda; tiene, en principio y en virtud, la universalidad de la gracia» (t. II, p. 374).

Partiendo de estos principios el P. Mersch trata de demostrar con una especie de intrepidez en el razonamiento y en la afirmación, que con todo rigor el misterio de Cristo ha venido a ser nuestro misterio: ya que le estamos integrados e incorporados.

El Verbo, en el cual subsiste la humanidad de Cristo, es Hijo, y sólo es Dios en cuanto que es Hijo. El P. Mersch cuida de poner en la naturaleza asumida una cierta adaptación a la subsistencia que debe recibir en la persona del Hijo: algo de filial. Miembros místicamente de la humanidad del Hijo, tendremos también una vida de hijo, seremos divinizados como hijos: *filii in Filio*. Pero una vez hechos «miembros del Verbo» (t. II, pp. 101-102), participaremos de la vida trinitaria. En estos términos el P. Mersch define lo sobrenatural (cap. XVI), no retrocediendo ante la audacia de las fórmulas en que se expresa esta participación en la vida trinitaria (por ejemplo, cap. XV: somos miembros del Inspirador). El P. Mersch dará asimismo un sentido muy profundo a la idea expresada en la encíclica *Mystici Corporis* (que por desgracia no pudo conocer), de que rescatamos con Cristo[5]. Hacemos generalmente, como miembros, todo lo que hizo Cristo.

El P. Mersch aplica evidentemente este punto de vista a la Iglesia como tal, y estos capítulos que hubiéramos querido que desarrollara más, figuran entre los que se leen con más gusto. En virtud de la inmanencia de Cristo en su Cuerpo, se establece una especie de continuidad y de identidad entre la acción que ejerce Cristo y la que ejerce la Iglesia. El P. Mersch lleva hasta el extremo la idea de que Cristo continúa en la Iglesia, enseñando, dirigiendo, santificando. La obra termina con dos interesantes capítulos sobre la gracia santificante, la gracia actual y el mérito considerado en la perspectiva del Cristo total.

* * *

No intentaremos aquí formular un juicio sobre la obra póstuma del padre Mersch, pues un juicio así exigiría una madurez como la que tiene la misma obra. Expresaremos, no obstante, algunas salvedades o algunas sugerencias.

Hemos dicho más arriba lo que nos parecía viable en el propósito de hacer de Cristo total el centro de la teología[6]. No compartimos, así como así, el

5. Encíclica, edición citada, pp. 24, 32, 47-48; comp. el Discurso de Pentecostés 1941, ed. Acción Popular, n. 26. Se sabe que esta idea figura particularmente subrayada en el libro *Cum clamore valido*. El P. Mersch compara un texto de santo Tomás con otro de san Agustín (t. I, pp. 357-58), y saca la conclusión de que ambos dicen lo mismo. Esto no nos parece exacto. Santo Tomás se vale de la unidad del cuerpo para demostrar que somos rescatados «por Cristo»; san Agustín, para explicar que nos rescatamos con Cristo.
6. Como propone un colega del P. Mersch, se podría continuar viendo en Dios *sub*

punto de vista vitalista del P. Mersch. Según él se comprende la relación identificándola con la realidad del misterio e incorporándola a la conciencia de Cristo. Quizá esta ideología pueda proceder de una cierta filosofía del conocimiento o de cierta concepción de la teología; san Buenaventura que, si no me engaño, no se cita, le ofrecería tal vez un punto de apoyo. No es tan evidente que estas posiciones se apoyen en la doctrina de santo Tomás. Cosa curiosa, esta contemplación esencialmente religiosa y cristiana tiene un aire terriblemente filosófico; esta teología centrada sobre Cristo total es excepcionalmente abstracta. Estamos continuamente en una especie de ontología del Cristo total, «meta-metafísica», como dice en alguna parte el P. Mersch (t. II, p. 265). En más de una ocasión, en las cuestiones más abstrusas y delicadas, una cierta intemperancia de las afirmaciones es tanto más sensible cuanto éstas aparecen como estribadas sobre el razonamiento. Así, en los capítulos 15 y 16, por ejemplo. Y un razonamiento en el cual se tiene la sensación de que han intervenido principios intelectuales un tanto heterogéneos: filosofía personal, textos de santo Tomás o de san Agustín, etc.

Ontología de Cristo total, este estudio no responde quizá a todo lo que cabría esperar de toda una teología del Cuerpo místico. Se ve con bastante claridad lo que es el Cuerpo místico en Cristo; y no es tan claro lo que es en nosotros, y en qué forma nos incorporamos a Él. El P. Mersch lo ha interpretado todo muy ontológicamente; nos parece que el aspecto de los objetos, el lado intencional de las virtudes, de las teologales en particular, se ha dejado un poco en el olvido. Se afirma una ontología de la gracia definida como una participación en la Trinidad en Cristo; no se presenta al fiel viviendo de Dios a través de los objetos y de los fines. Además, el P. Mersch descuida tal vez, si no ciertas distinciones, por lo menos ciertos matices, cuando habla de los cristianos como «miembros del Verbo», «miembros del Inspirador» e inspiradores con Él, como miembros. Del hecho que los fieles son los miembros de Cristo, ¿es justo afirmar que ellos hacen, «como miembros», todo aquello que hace Cristo, y sobre todo, lo que hace el Verbo? Estos frutos de un razonamiento abstracto ¿habrían acaso resistido a una teología elaborada más en contacto con el dato escriturístico? No se reconoce siempre en el autor de la teología del Cuerpo místico, al de los dos volúmenes de teología histórica que nos parecen más bien logrados. Pues creemos que la Escritura no carga el acento, como lo ha hecho el P. Mersch, sobre este punto de identificación mística del Verbo encarnado con los cristianos. Además, esta teología carece de perspectiva escatológica y de lo que podríamos llamar valores de tensión y de trascendencia.

Una observación parecida se aplicaría sin duda a los capítulos consagrados más especialmente a la Iglesia y a sus tres funciones: enseñanza, gobierno y santificación. La diferencia de plano entre la acción de Cristo y la de la Iglesia no se ve lo suficiente neta; se llegan a hacer, a propósito de su actua-

ratione Dei al sujeto de la teología científica y en el *Christus totus* el principio organizador de la catequesis y de la predicación cristiana *(Verkündigungstheologie)*: véase J. LAKNER, *Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie*, en *Zeitsch. f. kathol. Theol.* 1938, pp. 1-36.

ción docente[7] o de gobierno, afirmaciones que son verdaderas en el orden estrictamente instrumental de los sacramentos, pero que exigirían más de una distinción. También aquí la Escritura nos parece contener aún otros valores además de este valor de inmanencia, de continuidad y de identificación mística. Sobre todo por la insistencia singular en la espera, la irrupción gratuita de Dios donde quiere, la índole precaria de los medios humanos, el carácter escatológico de toda la economía presente.

Estas observaciones que hacemos con toda simplicidad no nos impedirán afirmar que la obra póstuma del P. Mersch representa una nueva etapa en el camino que en adelante queda ampliamente abierto; el camino de la contemplación del misterio de la Iglesia en Cristo a la luz de la cristología. Este camino es incontestablemente el de los Padres y la Tradición. El esfuerzo del padre Mersch, si no logra todos los resultados, al menos tendrá toda su eficacia. En cuanto a él, ha realizado lo que pretendía a través de toda su obra. Ahora ha tomado en verdad posesión viva de su misterio. *Vivit in Christo.*

7. «La Iglesia es su cuerpo y, cuando ella enseña, presta sus labios, su voz y su celo, pero el que habla solamente es Él... Por esto se puede decir que la enseñanza de la Iglesia no es menos infalible que la enseñanza de Jesús y que, no obstante, sólo Jesús es infalible. Él es el infalible en la Iglesia. Las dignidades aquí son iguales, porque la dignidad es única: personal por un lado, místicamente comunicada por el otro; es, por ambos lados, la dignidad de la luz increada hecha carne» (t. II, pp. 247 y 248).

1947 *

TRES LIBROS DE PENTECOSTÉS

He aquí, con títulos distintos, tres bellos libros de Pentecostés, que rezuman el espíritu de Pentecostés. Quiero decir el espíritu del mundo futuro y que ha llegado ya, como fruto de la resurrección del Señor.

Aparte los puntos de vista que dominaron desde finales de la Edad Media en Occidente, y que se pueden caracterizar por una concepción de la Iglesia en su consistencia de sociedad militante instituida sobre la tierra en medio de las otras sociedades humanas, el esfuerzo de algunos teólogos contemporáneos ha pretendido ver con marcada tendencia, en el cristianismo, una relación con otro mundo, con la vida futura. Los católicos, en esto, han cedido a la propia y muy pura inspiración de sus fuentes dogmáticas; pero en algunos casos se han aprovechado también de la corriente de ideas suscitada por pensadores no católicos, tales como Berdiaev, Bulgakov y K. Barth. Se insiste mucho en que el cristianismo y la Iglesia, a pesar de estar en el mundo, no son de este mundo, no pactan con él y son, por lo esencial, la preparación, la espera y en una cierta medida, el comienzo del mundo de la vida eterna, con la confesión del cual termina nuestro Credo.

Este mundo es el que inaugura la resurrección de Cristo, que profesamos esperar en la fe y en la esperanza, pero del que también hemos recibido ya las «arras» y que viene a nosotros sin cesar por la gracia de Dios, en su palabra, en sus sacramentos, en todos los dones espirituales de la «vida en Cristo».

Jesucristo es el principio, el «nuevo Adán», «primogénito de toda criatura» (*Rom.* 5; *I Cor.* 15, 45; *Col.* 1, 15). Hasta hace muy poco, en los estudios históricos sobre Jesucristo se había considerado en Él al hombre, superior ciertamente, iniciador excepcional de moral y religión, pero responsable de la historia común que lleva todo a la escala humana. También numerosos historiadores, como Guignebert, distinguían a «Jesús» de Cristo. Jesús, era el nabí galileo, tierno y atractivo, pero mortal y puramente humano, el único personaje a quien conoció la historia. Cristo era una creación de los discípulos, de la comunidad primitiva y sobre todo de la teología ulterior: era una especie de proyección idealizada del Jesús histórico, del cual el fervor de los discípulos había hecho un resucitado, después un Dios: el Señor de la gloria.

Los sabios católicos, después de mucho tiempo, han hecho justicia a esta construcción del espíritu —pues es una construcción del espíritu—. Los tra-

* Aparecido en *La Vie intellectuelle,* junio 1947, pp. 37-43.

bajos de los padres Lagrange y Grandmaison, los de Karl Adam y sobre todo su *Jesús el Cristo*, representan excelentes defensas en pro de las posiciones de la fe. Pero no teníamos hasta ahora un estudio de cierta envergadura que fuera como una interpretación de todo el Evangelio de Jesús, a la luz de su cualidad de Cristo, es decir, de Hombre-Dios. Es lo que Romano Guardini ha ensayado en su libro cuya traducción nos da el P. Lorson, generalmente excelente (a pesar de algunas deficiencias) bajo el título: *El Señor*[1].

Estos dos grandes volúmenes abarcan toda la vida de Cristo y todo el Evangelio; pero es cosa notable que casi la mitad de la obra esté consagrada al Cristo de la resurrección, de Pentecostés y de la Gloria. El deseo de Guardini, si lo he comprendido bien, es hacer una especie de fenomenología o análisis de la conciencia de Cristo como conciencia de Hombre-Dios o de Verbo encarnado. Y, para esto, busca su luz no en los datos del mundo de nuestra experiencia puramente racional y terrena, sino en los de la palabra de Dios. Ésta da testimonio de otro mundo que no es precisamente el nuestro. Nos revela esencialmente no el mundo de la creación natural, ni tampoco el Dios de los filósofos y de los sabios, sino el mundo de la gracia, en el cual se realiza el libre propósito de Dios, del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Este Dios, más allá de todo el poder que crea y gobierna el mundo de la naturaleza, es el que, formando en sí mismo un propósito de gracia y de misericordia, se manifiesta en una elección y una vocación dirigiéndose por su palabra a hombres que ha hecho desde el pricipio a su imagen y semejanza. El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de Jesucristo, no es sólo el axioma eterno que da la explicación del mundo y se mantiene en su empíreo; es un Dios que viene y que obra. En el fondo, incluso cuando en la zarza ardiente revela a Moisés su nombre: «Yo soy el que soy», se manifestaba como este Dios personal, activo y libre. Pues las palabras que se han traducido comúnmente (y correctamente) así, significan por igual y a la vez, en virtud del genio propio de la lengua hebrea: «Yo soy el que soy, yo seré quien seré» (vosotros veréis); «yo soy el que dio el ser, o el que hago ser».

La teología católica occidental ha tenido su Edad de Oro en la escolástica medieval, cuyo genio más poderoso y al mismo tiempo más sobrio es innegablemente santo Tomás de Aquino. Tuve la oportunidad de decir en otra parte cuál había sido la idea escolástica de una teología ciencia de la Revelación «membrada» de razón, el esfuerzo y el éxito de esta época clásica. Pero no lo he ocultado, y comprendo cada vez más y mejor el problema que planteaba, por su misma estructura, una teología de este tipo. La introducción (en la construcción intelectual de lo revelado) de principios de razón, extraídos, por ejemplo, de Aristóteles, podía ciertamente operarse gracias a la analogía que existe entre el mundo de la fe y el mundo natural, ambos obras del mismo Dios. Pero el peligro era, al interpretar el dato de la revelación judeo-cristiana con la ayuda de categorías filosóficas, aristotélicas por ejemplo, no hacer plena justicia a lo que este dato poseía de absolutamente propio y nuevo, de irreductible precisamente a toda categoría del mundo de nuestra experiencia natural. Estoy convencido, por mi parte, que en este problema conviene establecer el

1. Romano GUARDINI, *Le Seigneur. Méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ*, trad. por el P. LORSON, S. J., 2 vols., París, Alsatia; gr. en 8.º, 350 y 288 pp.

primer punto de partida de las reacciones de los reformadores protestantes, y espero encontrar un tiempo libre para investigarlo otro día.

En todo caso, sin negar nada de los resultados siempre válidos a que llegó la escolástica, si existe en el esfuerzo de las ciencias bíblicas e históricas, y luego en las investigaciones más interesantes de los teólogos contemporáneos, una aportación verdaderamente rica y prometedora, lo veré en el hecho de encontrar cada vez mejor el sentido de lo que el orden de la revelación y de la nueva creación tienen de propio, nuevo y específico.

Es un orden de cosas particular, determinado, no por el de las naturalezas cuyo creador es el Dios de los filósofos, sino por el de la gracia y del libre propósito del Dios de Abraham y del Dios de Jesucristo, del cual este Dios nos comunica el conocimiento, no por el espectáculo del mundo sino por su palabra.

Hay en el libro de Guardini, sobre todo en lo referente a Cristo glorioso, un esfuerzo en extremo interesante, que podrá sernos de mucha utilidad para conceder toda su importancia al orden del cual Cristo es el principio, que yo llamaría lo positivo cristiano. La meditación de los seminaristas y de los sacerdotes encontrará alimento escogido, con el cual se podrá enriquecer el ministerio de la palabra al cual están llamados.

El mismo espíritu de Pentecostés se halla también en dos recientes publicaciones, por otra parte muy diferentes, de la colección *Unam Sanctam*.

El pequeño libro del P. Nautin [2], de una gran densidad de erudición, con su aparato de sabias notas, es uno de esos libros cuya lectura me ha hecho experimentar esta especie de refrigerio del espíritu que produce el contacto con las fuentes. Su título anuncia perfectamente el tema.

Basándose en una reconstrucción del texto siguiente: «Creo en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia, en la resurrección de la carne», como reza el texto más antiguo del final del símbolo, el P. Nautin aclara el vínculo muy simple, pero tan profundo, que une estas tres realidades: el Espíritu Santo, la Iglesia, la Resurrección. De pronto, no sólo la terminación del símbolo, algún tanto disparatada y caótica en el texto actual del credo, encuentra de nuevo un orden, una línea, una unidad; sino ciertos valores esenciales de una teología de la Iglesia adquieren un sorprendente relieve. La obra del Espíritu, don propio de los tiempos mesiánicos, es precisamente este nuevo orden de cosas que constituye el reino. Orden de cosas venidero, de esta restauración que esperamos y cuyo elemento más característico es la resurrección de la carne; pero también cosas que se preparan y se comienzan en este mundo en la Iglesia, en la «santa» Iglesia.

Si el sentido de la resurrección como fin de todo el *processus* cristiano ha podido esfumarse en ciertas épocas y en ciertos espíritus, el vínculo de la realidad eclesial con el Espíritu Santo es una afirmación constante, tanto en la liturgia [3], como en los teólogos de la Edad Media [4]. Podrían hallarse en la con-

2. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair. Études sur l'Histoire et la Théologie du Symbole* (*Unam Sanctam*, 17), París, ed. *du Cerf*, 1947; en 8.º, 70 pp.

3. Véase, por ejemplo, sobre esta materia, Jungmann, *Gewordene Liturgie*, pp. 173-189, 190-205.

4. Algunas referencias en *Chrétiens désunis*, p. 69, o *Esquisses du mystère de l'Église*,

templación de este vínculo y del papel del Espíritu Santo, dentro de la línea de la más auténtica tradición, nuevos horizontes para una teología del misterio de la Iglesia.

Es aún este lazo entre el Espíritu y la Iglesia lo que constituye el objeto de una meditación muy regalada y sabrosa, un tanto sistemática, de dom Vonier en un libro publicado en inglés en 1935, del cual el canónigo Lainé, arcipreste de Tréguier y dom B. Limal, acaban de dar una excelente traducción[5] Es un bello libro, cuya profunda y beneficiosa inspiración quisiera expresar con brevedad, como también señalar lo que puede considerarse como un límite.

No he conocido personalmente a dom Vonier, pero su obra me lo ha hecho conocer, creo yo, bastante bien. Aparece en ella como un hombre de fe, por decirlo así, de un solo trazo; un alma anterior a todo racionalismo, que permanece extraña no sólo a la duda, sino en gran parte a las preguntas; un alma anterior a las disociaciones del mundo moderno, anterior hasta al uso analítico y razonador del espíritu, tal cual se practicó dentro de la misma fe en la Edad Media occidental. Decía de sí mismo que era un merovingio. Yo no lo situaba tan alto, pero, antes de conocer este rasgo que cuenta el padre Duployé[6], veía en dom Vonier a un monje de la cristiandad carolingia para el cual la sociedad cristiana no formaba más que una sola cosa con la Iglesia, en sí misma idéntica y sin condiciones, una sola cosa con la Esposa mística del Cordero.

La magnitud, la fuerza de un punto de vista tan intrépido, es permitirnos una mirada de fe muy pura sobre el misterio esencial de la Iglesia: quiero decir sobre lo que, en ella, no está vinculado a un estado precario de la Iglesia de la tierra, sino a su realidad durable de creación del Espíritu, de Esposa y de Cuerpo de Cristo, de Ciudad y Templo de Dios, de nueva y eterna Alianza. Lo que dom Vonier considera por una contemplación que vuelve de continuo a la misma realidad, abordándola cada vez con un nuevo elemento según un nuevo rasgo, es el aspecto de la vida eterna pregustada, de la vida nueva ya empezada: aspecto tan destacado en los escritos de san Juan, en el Evangelio y las Epístolas (vida eterna ya alcanzada y empezada) o en el Apocalipsis (la victoria ya asegurada). Éste es el motivo porque se puede hablar de la obra de dom Vonier, como la de un Claudel, de una especie de carisma pascual y de Pentecostés: estamos resucitados, poseemos ya el Espíritu, hemos entrado, con la Iglesia, en un paraíso restaurado, en la paz y la alegría del Señor; gozamos ya de los bienes del Padre; hemos sido conducidos al reino del Hijo muy amado (*Col.* 1, 12 s.). La realidad del cristianismo dentro de la Iglesia se considera aquí a la luz de esta verdad: que el Espíritu se da a la Iglesia, que Él mora en ella, reside, se manifiesta y opera de múltiples maneras. La hace santa, la une al Dios tres veces santo, es el manantial, en ella, de

p. 67. No es notable que esta unión del artículo acerca de la Iglesia con el artículo sobre el Espíritu Santo, tan marcada en la Edad Media, se eche de menos, por ejemplo, en el *Catecismo* de Belarmino (cf. ARNOLD, en *Theol. Quartalsch,* 1943, pp. 120 s.).

5. Dom A. VONIER, *L'Esprit et l'Épouse,* trad. L. LAINÉ y dom B. LIMAL. Prólogo y notas de dom B. CAPELLE (*Unam Sanctam,* 16), París, ed. *du Cerf,* 1947; en 8.º, 220 pp.

6. *La Maison-Dieu,* núm. 10, p. 16.

operaciones maravillosas que exceden tanto las posibilidades como las si-militudes humanas accesibles.

Hay otro aspecto en la Iglesia, menos profundo quizá porque no es esencial, pero no menos auténtico y real: es el aspecto por el cual la Iglesia, no siendo aún «plenamente» lo que su esencia profunda exige, estando aún de camino y con tendencia a su estado definitivo con relación a la plenitud de los dones de la vida eterna y del Reino, presenta toda suerte de límites, de imperfecciones, tiene una necesidad permanente de ser purificada, perdonada, reformada. En este aspecto la Iglesia no tiene el Espíritu tanto como lo necesitaría.

Este segundo sentido, en una forma o en otra, ha llamado la atención de numerosos católicos, sacerdotes y laicos, comprometidos en la acción apostólica y en el movimiento de ideas, sobre todo durante y después de la reciente guerra. Estos católicos ven, al lado del aspecto de inmanencia, de vida eterna dada y transfigurante, de comienzo del Cielo, un aspecto de trascendencia y de alejamiento. Según él, la Iglesia está, por una parte, en espera del Reino y de sus bienes, y por otra en oposición al mundo, más quizá que en acto de asumirlo y de transfigurarlo. Tal es, según parece, una de las líneas del esfuerzo tan interesante, ya sea de la revista *Dieu vivant,* ya de los cuadernos del grupo *Jeunesse de l'Église,* que han despertado ya el interés y la reflexión en sectores de gran actividad del joven clero y del laicado. Por un lado, es el mismo mensaje de un mundo distinto del nuestro lo que aquí se presenta, como en dom Vonier. Pero, en éste se insiste más bien en la presencia y la acción transfigurante del mundo futuro, en nuestro mundo; en la inmanencia del Espíritu, que se nos da. En aquéllos, en cambio, se hace hincapié en el aspecto de trascendencia, en oposición con nuestro mundo, en el carácter de alejamiento, de paradoja que presenta el Espíritu.

Esta tendencia, visiblemente dependiente de la corriente existencialista, se encuentra con una pureza y un absolutismo que conduce a un perfecto unilateralismo, en el pensamiento protestante de inspiración barthiana. Páginas como las que ha ofrecido M. J. Ellul en la colección *Protestantisme français,* son la expresión, por otra parte magnífica, de este unilateralismo barthiano. La trascendencia del Espíritu con relación a la Iglesia se afirma aquí en tal forma, que la realidad de su don como realmente «hecho» es desconocida. Se quiere reservar a la acción del Espíritu una trascendencia tal que parece que todo «efecto» verdaderamente realizado de esta acción comprometa esta trascendencia, y que se llegue a presentar una especie de Pentecostés siempre inminente sin efecto eclesial, una suerte de perpetua inminencia de bodas sin que la Iglesia sea verdaderamente Esposa. Se permanece en la promesa y en la expectación: en una situación de Antiguo Testamento. No se puede presentar oposición más radical con la vertiente de dom Vonier.

La teología de la Iglesia ¿se encontraría así ante una opción necesaria entre trascendencia e inmanencia? De ningún modo, pues escoger una con exclusión de la otra sería renunciar a una verdad imprescriptible. Pero la teología de la Iglesia se encuentra ante un deber; y en el cumplimiento de este deber consiste todo el secreto de una eclesiología católica. No es tarea demasiado difícil. Basta distinguir lo que, en la Iglesia, deriva de su «esencia» pura, que es ya en este mundo lo que será por toda la eternidad, y lo que se deriva

de su estado concreto de Iglesia de la tierra que aguarda su consumación.

La humanidad creyente ha recibido de Dios la promesa de bienes celestiales, de la vida eterna con el Padre por el Espíritu Santo. Mantiene esta promesa en la fe y la esperanza, se dirige hacia estos bienes. No obstante, después que *Jesucristo vino y que, subido a los cielos, envió su Espíritu*, hay algo más que la simple promesa y la espera de bienes espirituales: hay ya un don y una cierta posesión de estos bienes; existen una presencia y una acción, en la Iglesia, de este Espíritu que es finalmente el objeto de la promesa (*Act.* 1, 4). Por la presencia y la acción en ella, de las energías y del Espíritu de Cristo, la Iglesia es ya, en su fondo, la realidad de la nueva y eterna alianza, la nueva creación, el Reino de la vida eterna.

Sin embargo, estas energías y este Espíritu no se encuentran, no obran en ella con esta plenitud, esta permanencia, esta soberana y victoriosa empresa que constituirán lo propio del Reino esperado. La empresa perfecta de la vida sobre la muerte, de la verdad sobre el error, del bien sobre el mal, en suma, del Espíritu sobre todas las cosas, la transfiguración gloriosa de todas las cosas que caracterizan el Reino, no se realizan al presente, sino de una forma incoativa, imperfecta, precaria, más o menos escondida, combatida sin tregua y puesta en duda.

El Espíritu, los bienes de la nueva y eterna Alianza, son así, para nosotros, a la vez presentes y lejanos, poseídos y esperados. En su esencia pura, en sus principios constitutivos, la Iglesia es ya, en el fondo, lo que será eternamente: la realidad de la nueva y eterna Alianza. Si se entiende por Iglesia los principios esenciales de ésta, todas las afirmaciones de dom Vonier son perfectamente verdaderas, y sumamente aptas para alimentar nuestra fe. Pero en su estado terrestre, en tanto que se compone de hombres terrestres y pecadores, y está amasada de su pasta terrestre y pecadora, la Iglesia está como abrumada por el pecado, no posee las energías de Cristo que obran en ella, sino bajo una forma minúscula y precaria, la de las fórmulas humanas de los misterios, la de una celebración simbólica de los misterios (sacramentos), la de leyes, de mandamientos, de un gobierno, condicionados por los ambages y «pesadeces» de la historia. Dom Vonier situaría este segundo aspecto más bien en lo que él llama el «pueblo de Dios»[7]. Este aspecto afecta sin embargo a la Iglesia si se la toma en el sentido corriente, que no concierne exclusivamente a sus principios esenciales, sino a la realidad concreta en la cual vivimos y con la cual estamos en contacto, ya que contribuimos a formarla.

Pero el punto más decisivo es, evidentemente, el de los principios esenciales, a cuya contemplación se ha adherido dom Vonier. Por lo demás, si hay dualidad de aspecto, de ningún modo hay dualidad de Iglesia. La encíclica *Mystici corporis* de 29 de junio de 1943, nos recordó esta unidad, en la Iglesia, de la esencia y del modo, del Cuerpo místico que durará y de los medios de formación de este cuerpo que pasarán, del Espíritu y de sus instrumentos. En su indumentaria terrestre, la Iglesia es ya la Esposa. Quizá no se vea sino esa indumentaria. Dom Vonier nos enseña a discernir y comprender mejor aquélla, la Esposa.

7. En un libro traducido bajo este título en 1943, en las ediciones *du Cerf* (entonces Éd. de l'Abeille, Lyon).

1941-1946 *

1314. DARQUENNES, A., S. J.: *Het «bonum commune» van de Kerk volgens sin Thomas*, RTB, 36 (1941), pp. 341-364

1315. ID.: *La définition de l'Église d'après saint Thomas d'Aquin*, en *L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime. Études présentées à la Commission internationale pour l'histoire des assemblées d'États*. VII (*Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, III, 18), Lovaina, 1943; pp. 1 53.

1316. ID.: *Het sociaal Corps van de Kerk, volgens sin Thomas van Aquino* (Bibliotheca Mechliniensis, 5) Brujas-Bruselas, Desclée De Brouwer, 1946; en 16°, p. 86.

1317. MERSCH, E., S. J.: *La Théologie du Corps mystique* (Museum Lessianum, *Sect. théol.*, 38-39), Bruselas, Éd. Universelle, 1944; gr. en 8.°, XLII-385 y 402.

1320. HOFFANN, Ad., O. P.: *Christus et Ecclesia est una persona mystica*, Angel., 19 (1942), pp. 213-219.

El P. DARQUENNES ha entrado en un camino al término del cual estará en disposición de darnos una visión precisa y, bajo muchos conceptos, nueva y renovada de la Iglesia en santo Tomás. El método consiste en colocar, antes de la síntesis teológica, un análisis del vocabulario sociológico empleado en la eclesiología tomista, y en poner este vocabulario tanto en relación con la doctrina sociológica de santo Tomás como con las instituciones de su época.

El resultado es ya desde ahora notable. La Iglesia es una colectividad, un cuerpo de una naturaleza del todo peculiar, porque su bien común es sobrenatural, y asimismo propiamente divino. Éste es el motivo (a pesar de la diferencia de estado o de condición, por el cual la Iglesia terrestre es sustancialmente la misma que la Iglesia celestial, pues se refiere por la fe a este bien común divino del que la Iglesia del Cielo goza en la visión (n. 1314).

En el opúsculo publicado en 1946 (n. 1316), el P. Darquennes presenta una visión de conjunto, en extremo rápida, de la situación especial de este cuerpo que es la Iglesia (*Corpus Ecclesiae*. Desdichadamente, este término se evoca sin ser estudiado verdaderamente por el autor). Cree que santo Tomás se ha valido igualmente, para concebir la naturaleza original de este cuerpo, de las

* Extr. del *Bulletin Thomiste*, t. VII (1943-1946), pp. 605-613 (redactado en febrero 1948).

dos analogías del cuerpo natural y del cuerpo social, sin dar preferencia a la primera sobre la segunda: y aquí me atengo a la crítica discreta que se ha hecho a uno de mis estudios. El P. Darquennes analiza sucintamente la estructura jurídica del cuerpo eclesial: primeramente, desde el ángulo de su organización, que aparece como un conjunto de agrupaciones o cuerpos jerarquizados; luego, desde el punto de vista de medios que constituyen la unidad de este cuerpo: signos exteriores, interiores (fe), signos mixtos (sacramentos).

El estudio relativo a la definición de la Iglesia es mucho más rebuscado. El P. Darquennes ha inventariado cuatro definiciones de la Iglesia en santo Tomás: *Congregatio fidelium*, Casa de Dios, Ciudad de Dios, Cuerpo místico de Cristo. A propósito de la primera, que es con mucho, la más frecuente y que se puede considerar como la definición común de la Iglesia, por lo menos hasta la Contrarreforma, D. estudia metódicamente los textos más importantes[1]. Trata sobre todo de precisar el sentido tan rico de la palabra *fidelis*. Lo que dice a este respecto es exacto y muy interesante. No obstante, se echa de menos la alusión a toda la connotación sacramental de la fe, tal como se la encuentra en el tratado tomista de los sacramentos y en la fórmula corriente, pero tan frecuente, *fides et fidei sacramenta,* o aún: *sacramentum = protestatio fidei*. Hubiéramos preferido un estudio más profundizado de la definición de Iglesia como «ciudad»; en particular poniendo de relieve el texto de *Efesios,* c. 2, lect. 6, con el cual santo Tomás demuestra muy someramente cómo la Iglesia es al mismo tiempo «ciudad» y «familia».

En el comentario que hace Darquennes de la definición de la Iglesia como Cuerpo místico, presentimos lo que un examen de la sociología medieval podría contribuir a dar luz para la comprensión más precisa de ciertas fórmulas eclesiológicas. Pienso sobre todo en la página 30 donde el autor evoca rápidamente —demasiado rápidamente, pues lo que nos dice abre singularmente el apetito—, la sociología implicada en el régimen corporativo medieval: una multitud más o menos dispersa y diversa, pero unificada por un orden en una «idea», en un principio espiritual. Lo que se dice o sugiere aquí a propósito del Cuerpo de Cristo aclara también, demasiado tarde, la noción de la Iglesia como *Congregatio (o collectio) fidelium:* el colegio, el cuerpo, la corporación de los hombres cuyo principio de unión es la fe: se entiende ésta con esa plenitud de sentido y de realismo que el P. Darquennes se ha esmerado en poner de relieve.

Una lectura atenta del trabajo de Darquennes aporta preciosas luces para una mejor inteligencia de tantos textos que parecen intrascendentes y que sin embargo rebosan de sentido. Descubre o hace dscubrir muchas perspectivas en las que habrá mucho que explotar y al fin de las cuales se podría esperar tener una percepción verdaderamente clara de la noción medieval y tomista de la Iglesia.

Los demás estudios que debemos reseñar consideran la Iglesia como Cuerpo

1. Esta definición figura aún en otros textos que omite: por ejemplo, *I*, q. 117, a. 2, obj. 1; *I Cor.*, c. 12, lect. 3; *Contra Gent*, IV, c. 78; IV *Sent.*, d. 20, q. 1, a. 4; *In Secundam decretalem expositio,* c. 1.

místico. Son generalmente clásicos en sus métodos y conclusiones. No Inn remos en ello.

No sabría decir lo mismo de los dos volúmenes del P. Mersch, mu durante el éxodo de 1940. Tuvo, desde sus años de escolasticado, la ambi de centrar toda la teología en el misterio de Cristo y de su Cuerpo místi el P. Mersch había emprendido un trabajo teológico de gran envergadura bre dicha materia. Había empezado por una investigación positiva a tr de la Escritura, los Padres y los teólogos, cuyo fruto (1933) nos dio en volúmenes que siguen siendo, para nosotros, de una extraordinaria riqu (cfr. *Bull. thom.*, III, n. 1286). Yo sabía que simultáneamente con este p trabajo preparaba una síntesis doctrinal que, por mi parte, esperaba con avid La obra estaba casi terminada cuando los acontecimientos trágicos de mayo de 1940 se nos llevaron al P. Mersch. Su manuscrito, parcialmente perdido, ha sido completado, gracias a sus hermanos o discípulos, conforme al plan definitivo, con recortes de las dos redacciones anteriores, que por ser menos recargadas son más claras que el texto definitivo. Sabemos también que el padre Mersch no habría publicado exactamente todo esto, y que el libro nos ofrece, en parte exactamente, en parte sustancialmente, su pensamiento definitivo.

Éste se anunciaba, en síntesis, en los volúmenes de teología histórica. El padre Mersch distinguía dos líneas de desarrollo de la teología del Cuerpo místico: una, seguida por los Padres orientales, y en Occidente, por san Ireneo, san Hilario y también por san Ambrosio y san Agustín; estaba caracterizada por la afirmación de un lazo orgánico «físico» entre Cristo y nosotros; el secreto de este lazo se hallaba en la asunción de la naturaleza humana por el Hijo de Dios. La escolástica occidental seguía una trayectoria un poco distinta: el lazo entre los hombres y Cristo estaba concebido en el orden de la eficiencia, del *influxus* ejercido sobre los hombres por Cristo gracias a su humanidad, instrumento o conjunto del Verbo. Se presentía, desde 1933, que el P. Mersch intentaría una revalorización del realismo oriental; así es como, en efecto, ha orientado su esfuerzo.

Sospechaba desde entonces, por su parte, que, entre los gigantes de la escolástica, santo Tomás aventajaba en talla a los demás y que con su excepcional genio de síntesis, había incorporado al punto de vista occidental una buena parte por lo menos del realismo de un san Cirilo. Los estudios contemporáneos del trabajo histórico del P. Mersch (Backes) o aparecidos después (Tschipke: cfr. *Bull. thom.*, VI, n. 703), han confirmado este sentimiento. También el P. Mersch se sirve frecuentemente de santo Tomás en la elaboración especulativa que debemos reseñar. Este es el motivo, por el cual, aunque esta obra póstuma no se presente expresamente bajo la etiqueta de santo Tomás, tiene cabida en este *Bulletin* y puede ser apreciada la esfera de la doctrina tomista.

La obra del P. Mersch es una meditación sobre la unidad de todas las cosas en Cristo o, más exactamente aún, una contemplación del ser de Cristo como principio de la unidad del mundo: de la unidad del mundo, en sí mismo, con el hombre, que es su fin próximo, con Dios que es el fin último del mundo y del hombre. El P. Mersch cree que esta unidad «real» de todas las cosas en Cristo da al mundo su inteligibilidad última; también Cristo es

para él como el principio real de unidad y por tanto —dice— de inteligibilidad de todas las cosas: el centro de la teología como ciencia [2].

La perspectiva generadora de la interpretación teológica de este misterio de unidad del P. Mersch es, en el fondo, la de los Padres griegos y especialmente de san Cirilo: desde que Dios se unió a la naturaleza humana en Jesús, el Cuerpo místico sigue necesariamente; no es más que un efecto o una consecuencia de esta unión. Con una investigación de máximo realismo, el padre Mersch trata de concebir lo que significa e implica el hecho de que Dios se haya constituido la causa de nuestra salvación «asumiendo una naturaleza humana». Indaga, renovando las tesis clásicas de la cristología y trata de precisar qué perfeccionamiento intrínseco da la asunción de una naturaleza humana por Dios a esta naturaleza; define este perfeccionamiento intrínseco por un «ser de unión» que adapta la humanidad de Cristo a ser una naturaleza según la cual el Hijo de Dios existe y que, de este modo, se caracteriza como un ser filial; luego, por una perfección suprema de esta humanidad «como humanidad»; en fin, por una participación de esta humanidad en los atributos de Dios: en su causalidad, en su finalidad, en su ejemplaridad, en su omnipotencia, en su perennidad. Todo esto es, en suma, bajo una forma renovada de la cristología clásica, el fundamento de la teología de la redención cuya exposición constituye sin duda el mejor capítulo del primer volumen (c. XII).

Las aplicaciones a los efectos, para nosotros, se desarrollan en el segundo volumen. Por de pronto en el hecho de que llegamos a ser *filii in Filio;* tenemos relaciones con la Santísima Trinidad en el Hijo, sobre la base de la asunción de nuestra naturaleza por éste (c. XIII). Más aún: tenemos parte, participamos de la vida trinitaria; y el P. Mersch propone definir lo «sobrenatural» por una participación y una unión con la Trinidad, con las operaciones de las personas divinas: en esto, sin duda, no le seguirían todos los teólogos. Aún va más lejos. Siendo divinizados *in Christo,* siendo miembros del Hijo encarnado —dice— participamos en las relaciones que éste tiene, como Hijo, con el Padre de una parte, con el Espíritu Santo de otra; miembros del Verbo encarnado, somos, en él, «co-inspiradores del Espíritu Santo» (capítulo XV).

2. El P. Mersch utiliza nuevos textos ya publicados en forma de artículo (cfr. *Bulletin thom.*, V, núms. 650, 660). Desde el principio he criticado esta idea del «Cristo místico-primero» inteligible de la Revelación (cf. RSPT, 23 (1934), pp. 684-685). El P. Mersch se excusa de plantear y resolver así la cuestión del «sujeto» de la teología que, según dice, es en definitiva Dios. Se coloca expresamente en el orden del «objeto material». En *secundum quam considerantur:* I, q. 1, a. 7, c.). Pero reconoce, en el Cristo total, tales condiciones, nada se opone, en efecto, a que se haga del Cristo total el objeto central de la teología (*attendens ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur:* I, q. 1, a. 7, c.). Pero reconocer, en el Cristo total, el centro «real» de la Revelación, es decir, de la revelación que Dios nos hace de su propósito de gracia, no supone ver en ello al primer inteligible. El Cristo místico es ciertamente el centro de las «realidades», de las que nos habla la Revelación, el lugar en que estas realidades se encuentran; en este sentido, es el dogma-encrucijada o dogma central. No es un primer inteligible en el sentido epistemológico de la palabra. Hay aquí, de parte del P. Mersch, un tránsito del orden de las «realidades» y de la finalidad concreta, al orden de la inteligibilidad.

No seguiré al P. Mersch por este camino. Pues, en fin, aun dentro de su perspectiva, somos miembros del Verbo encarnado en virtud de la naturaleza humana que tomó. La comunicación de idiomas, que permite decir *unus de Trinitate passus est* y «este hombre es Dios» no prueba sino a favor de la unión sustancial «en el ser»; según ella, en Cristo, la naturaleza humana está unida a la naturaleza divina en la persona del Verbo. Pero si nuestra humanidad es consustancial a la de Cristo, es de una consustancialidad específica; no formamos un solo individuo con Cristo, no le estamos unidos *in persona*, sino «místicamente». No se nos puede llamar, como hace el P. Mersch, «miembros del Verbo».

Aquí es donde se descubren, si no los daños, por lo menos los inconvenientes de una concepción de nuestra unión con Cristo, como si fuera una unión «física», por la naturaleza humana que ha asumido; de una teología del Cuerpo místico exclusivamente basada sobre este hecho: en Cristo, la naturaleza humana se une a Dios en persona y queda divinizada. La humanidad sería, en esta perspectiva, una extensión, la plena realidad del cuerpo físico de Jesucristo. Y ciertamente, la palabra «místico» es una añadiduda de la Edad Media occidental. Pero la idea que expresa, la realidad que anuncia, no es un aspecto muy real y muy auténtico de la Revelación y de la Tradición: somos Cristo, místicamente. No físicamente, sino místicamente[3]. Aquí, el desarrollo de una teología de la unión con Cristo por su «influencia» me parece ser una necesidad. Creo que en la teología de un santo Tomás, esta consideración del «*nexus* por eficiencia» se une, para completarla, a la consideración de lo que representa para la naturaleza humana, primero en Jesucristo, luego en nosotros, el hecho de haber sido asumida por Dios.

En el fondo, el P. Mersch apenas ha visto el Cuerpo místico como un capítulo de la cristología; su eclesiología no aparece más que dentro del cuadro de la asunción de la naturaleza humana por el hijo de Dios y como una extensión de esta asunción. Llega así a considerar a la Iglesia (cc. XVII-XIX) sólo como una prolongación de Cristo, y bajo el aspecto en que hay, entre ella y Él, una cierta identidad. Creo que se manifiesta así uno de los dos aspectos de la Iglesia, una de las dos relaciones que Cristo tiene con ella. Ella es, en efecto, su Cuerpo al que anima con su Espíritu. No obstante, es también una institución, que Él ha fundado y en donde permanece activo por su poder. No hay «solamente», entre Cristo y la Iglesia, esta relación de inmanencia y de identidad (relativa); hay otra de trascendencia: de operación de Cristo, no sólo «en» la Iglesia, sino «sobre» la Iglesia. No sin lógica el P. Mersch ve, en los sacramentos, actos del «Cuerpo místico», cuando son actos «de Cristo», efec-

3. En la exégesis que hace de los textos en que santo Tomás habla de Cristo y de la Iglesia como de *una persona mystica, quasi una persona* (n. 1320), el padre AD. HOFFMANN insiste al contrario sobre el *quasi*, el *mystica*; sobre el hecho de que esta unidad es completamente dependiente de la voluntad por la cual el Padre ha dispuesto que los actos de Cristo fuesen meritorios para nosotros. Insiste, pues, en el sentido de una interpretación no ciriliana de los textos de santo Tomás. Por otra parte, hace notar, estos textos, en santo Tomás, conciernen generalmente a la redención «objetiva», al mérito que Cristo adquirió para nosotros con su vida y su pasión, no la redención subjetiva, a saber, la aplicación de este tesoro por la operación y la vida de la Iglesia.

tos de una mediación por la que algo es llevado a la Iglesia desde lo alto, y si cabe expresarse así, desde fuera.

El P. Mersch casi no ha visto el Cuerpo místico más que «en Cristo»; apenas nos ha dicho lo que es «en sí mismo», en la Iglesia. De los textos de santo Tomás, casi no ha sacado partido de los muchos que nos hablan del Cuerpo místico *ex parte nostra*: por ejemplo, los que muestran nuestra unión con Cristo por la fe y la caridad, los que tratan del Espíritu Santo como alma de la Iglesia (el P. Mersch excluye incluso que el Espíritu Santo sea el alma de la Iglesia) los que hacen de la unidad del Cuerpo místico la *res*, la realidad procurada por la eucaristía (el elemento «producción de gracia» le parece secundario en los sacramentos), etc. El P. Mersch no trata casi de la fe y sí de la caridad como de una disposición que afecta, que califica a la naturaleza humana asociada a la de Cristo, y por la que llegamos a ser «co-inspiradores» del Espíritu Santo en Cristo; no habla de la fe ni de la caridad desde el ángulo, esencial en teología tomista, en que nos une al «objeto» divino, a Dios beatificante, objeto o bien común de la Iglesia.

Estas notas, que se podrían multiplicar y que tocan al corazón mismo de un tratado tomista del Cuerpo místico y de la Iglesia, bastan para hacer ver que la proyección del P. Mersch, sus principios de contemplación y de construcción intelectual del misterio, son bastante diferentes de los de santo Tomás. A santo Tomás le cita y utiliza sus principios; más, se ve que el P. Mersch lo ha frecuentado y le ama. Pero el gran esfuerzo de síntesis que ha hecho se queda en gran parte fuera de una tradición teológica tomista. De las dos líneas de la tradición teológica católica, cuyo desenvolvimiento nos habían trazado sus volúmenes de teología histórica, ha escogido la de san Cirilo con preferencia a la de la escolástica occidental; y se ha mantenido en esta tónica, sin proseguir el esfuerzo de integración, emprendido en otro tiempo por santo Tomás, con miras a juntar la consideración del «*nexus* orgánico» a la del «*nexus* de eficiencia».

1324. BRINKTRINE, J.: *Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, en *Divus Thomas* (Frib.), 22 (1944), pp. 291-308.

1325. CONGAR, Y., O. P.: *Sacerdoce et Laïcat dans l'Église*, en *Vie intellectuelle* (diciembre 1946), pp. 6-39; Masses Ouvr., 18 (diciembre 1946), pp. 19-56.

1326. SEITERICH, E.: *Ist der Episkopat ein Sakrament?* en *Scholastik*, 18 (1943), pp. 200-219.

En nombre de la tradición teológica de la que santo Tomás es uno de los principales representantes, Brinktrine precisa el dominio propio del sacerdocio bautismal y critica ciertas interpretaciones inexactas, que se han dado muy recientemente, del sacerdocio sacramental o jerárquico (¿no se ha hecho a veces una representación de la comunidad, cuando representa el sacerdocio de Jesucristo?) Yo mismo me he propuesto en orden a una teología del laicado, una forma de considerar las cosas que yo creo, en el fondo, plenamente tradicional, y que me parece tener la ventaja de fundar a la vez y en el mismo principio, las prerrogativas del laicado y las del sacerdocio jerárquico.

Se conoce, al menos *modo grosso*, la posición de santo Tomás en cuanto

a la naturaleza del episcopado: consagración al servicio del Cuerpo místico, orden jerárquico, pero no sacramento del orden propiamente dicho, porque no añade nada al presbiterado en cuanto al poder de consagrar la eucaristía. M. Seiterich considera como algo que se impone, a título de los hechos y de la historia, el carácter sacramental del episcopado. De ahí que se pregunte si la afirmación de los hechos se puede armonizar con la construcción sistemática de santo Tomás, enteramente basada sobre la idea de la relación del sacerdocio con la eucaristía. Con razón, creemos, responde afirmativamente. Ya sea que lo que santo Tomás dice del carácter en general pueda aplicarse al episcopado, sea que éste aparezca como si tuviera con la eucaristía una relación al menos tan real como lo que basta a asegurar a las órdenes menores una cualidad sacramental, sea, en fin, que la permanencia del poder, referido por santo Tomás a la cualidad de consagración, se explique aún mejor por el carácter sacramental. En la génesis de las instituciones eclesiásticas, el episcopado precedió al presbiterado; es, pues, *per prius* el sacramento del orden. En el caso de las ordenaciones *per saltum,* basta conferir a un diácono el poder sacerdotal. Mas en el caso normal de una accesión a partir del presbiterado, el episcopado nada añade al poder esencial del sacerdote, que mira la consagración de la eucaristía; no es, pues, por aquí por lo que se distingue del presbiterado. Santo Tomás se ha mantenido en esta vertiente, pero se puede admitir (sin renegar de sus principios sistemáticos) la cualidad sacramental intrínseca del episcopado que incluye en sí mismo, como algo esencial, el presbiterado.

1939-1946

BOLETÍN DE ECLESIOLOGÍA

1. *Superación de la Eclesiología de la Contrarreforma.*

Una de las características del trabajo teológico desde una quincena o una veintena de años a esta parte, es el afán de superar los problemas heredados de lo que se ha llamado la teología barroca, o postridentina, o de la Contrareforma, sin que ninguno de estos apelativos designen adecuadamente la realidad en cuestión. En ninguna parte, quizá, sea esta tendencia más activa y responda más a una necesidad que en eclesiología. La teología de *Ecclesia* únicamente había constituido un tratado especial y separado bajo la influencia de la controversia y por reacciones contra ciertas negociaciones o ciertos errores.

Contra el galicanismo de los legistas regalistas o de los curas, se desarrolló la teología de los poderes jerárquicos y singularmente de los poderes del Papa, el aspecto de la Iglesia como reino organizado (Egidio de Roma, Jacobo de Viterbo, Herveo de Nédellec). Contra las teorías conciliares se desarrolló sobre todo la teología del primado papal. Contra el espiritualismo de Wicleff y de Juan Hus, la realidad propiamente eclesiástica y social del cristianismo. Contra la Reforma que era objeto de debate y de una devaluación general de la mediación de la Iglesia, se afirmó el valor objetivo de los medios de gracia, en particular de los sacramentos que obran *ex opere operato,* la realidad y el papel de los poderes jerárquicos, del sacerdocio, del episcopado y sobre todo del primado romano. Contra el jansenismo, más o menos aliado con un galicanismo episcopaliano y regaliano, se acentuó aún la afirmación de los poderes y de los derechos del romano pontífice; muchas nociones muy profundas y auténticas fueron así llevadas al descrédito del jansenismo y no recibieron en la Iglesia durante un tiempo la consideración que merecían [1]. En el siglo XIX el desarrollo del laicismo y del absolutismo estatal condujo, por reacción, a una insistencia sobre la realidad de la Iglesia como sociedad perfecta, dotada de

* En *Revue des Sciences philos. et théol.,* 31 (1947), pp. 78-96 y 272-296 (redactado en octubre 1946).

1. Como muchas de las reformas litúrgicas, no obstante a menudo acertadas, preconizadas por el «sínodo de Pistoya». En la época de Möhler cualquier reformismo era acusado de jansenismo (cfr. E. VERMEIL, *J. A. Möhler et l'école catholique de Tubingue,* p. 315). En el concilio Vaticano I ciertos obispos quisieron eliminar la noción de Cuerpo místico porque creían que sabía a jansenismo (cf. MANSI, t. LI, col. 761).

derechos y de medios (jerarquía, poder de jurisdicción, de legislación, de fuerza coercitiva) necesarios para su fin. En suma, al alborear el siglo XX, la crisis modernista determinaba una afirmación sin contrapartida de las prerrogativas de la «Iglesia docente».

Así, el tratado moderno *De Ecclesia* se ha formado por reacción y por defensa contra una serie de errores que, sin duda alguna —porque representaban en sí mismos una reacción contra el estado de cosas medieval, tendían todos a un mismo sentido. La teología de *De Ecclesia* se ha desarrollado, o por lo menos cristalizado y fijado en el sentido, siempre igual, opuesto a los errores modernos. Ha venido a ser principalmente, a veces casi de forma exclusiva, una defensa y una reivindicación de la realidad de la Iglesia como sociedad, como «sociedad perfecta», de su constitución jerárquica de los poderes y del primado de la Sede romana. ¿No es notable que Belarmino, por ejemplo, o Du Perron no hablen de la relación de la eucaristía con la realidad y con la unidad interior de la Iglesia (cfr. De Lubac, *Corpus myst.*, pp. 291-292)? En un manual como el de Brugère (1878), que cito con preferencia, porque es uno de los mejores y de los más honestos, la relación interior de la Iglesia con Cristo sólo interviene a título de observación, a propósito de la nota de santidad, que ocupa exactamente 27 líneas (pp. 282-283), en un libro de 470 páginas. Y ciertamente este libro es un tratado «apologético» de la Iglesia; no tenía por qué sondear el «misterio» de ésta, en cuanto este misterio es objeto de la fe. Pero no había entonces otra enseñanza acerca de la Iglesia que esta instrucción apologética. En consecuencia, no se daba otra formación a catequistas y predicadores. Y a pesar de las grandes obras en que se dibujaba ya el movimiento actual de superación y amplitud [2], la eclesiología corriente, la de la catequesis y de la predicación cristianas, consideraba y presentaba generalmente a la Iglesia en su aspecto humano.

M. F. X. Arnold ha estudiado la noción de Iglesia tal como se expresa en las obras de teología pastoral y en los catecismos, particularmente en la segunda mitad del siglo XVIII y en la primera del XIX [3]. Un punto de vista humano naturalista domina la consideración de la Iglesia. Acentuando un defecto de ciertos teólogos de la Contrarreforma [4], se pasa en silencio el aspecto divino de la Iglesia para no adherirse sino a su realidad de sociedad, a la afirmación de los poderes jerárquicos. No se indica cómo toda la Iglesia está animada por el Espíritu Santo, el pueblo fiel, que coopera a la obra de santificación y a la alabanza de Dios; pero se compendia toda la realidad de la Iglesia en la mediación de los poderes jerárquicos; únicamente se habla del sacerdote como agente de la obra de la Iglesia, y el pueblo creyente y orante aparece pasivo bajo la obediencia a una Iglesia constituida por la jerarquía, en

2. Especialmente en Alemania: Möhler, Pilgram, Franzelin, Scheeben...

3. P. X. Arnold, *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoralgeschichtlicher Entfaltung*, en *Theologische Quartalschrift*, 1943, pp. 99-133 y 1944, pp. 57-80.

4. Belarmino, por ejemplo. En cambio, Canisio y el Catecismo del concilio de Trento mantienen en su lugar el aspecto interior y divino del misterio de la Iglesia (cfr. Arnold). Se encuentra, en algún teólogo del concilio de Trento, una noción de la Iglesia muy amplia y bíblica. Véase, por ejemplo, la breve monografía de Al. Garani, O. F. M. Conv., *De Ecclesiae natura et constitutione doctrina Joannis Antonii Delphini, o.f.m.conv. (1506-1560) eximii theologi in Concilio Tridentino*, Padua 1943; gr. en 8.º, 147 pp.

la que aquél no tiene iniciativa alguna (cfr. por ejemplo, el famoso y tan divulgado Catecismo de DEHARBE).

Möhler, que en 1824 dio comienzo a su enseñanza de derecho canónico con una noción de este tipo, se percató en seguida, al constacto con los Padres, de lo que tenía de insuficiente, y formuló una crítica a la que no se tiene hoy mucho que añadir: ve en ella un naturalismo, una concepción únicamente semi-religiosa, comparable a esa visión naturalista del hombre, que le hace recibir de la Divinidad sus energías espirituales, pero que excluye todo concurso divino en el ejercicio de sus facultades una vez las ha recibido. Esta teología de la Iglesia corresponde exactamente al principio naturalista: «Dios creó la jerarquía y así se ha subvenido suficientemente a las necesidades de la Iglesia hasta el fin del mundo»[5].

La eclesiología inspirada por esta concepción se ha ceñido casi exclusivamente a desarrollar lo que en la Iglesia es mediación jerárquica de verdad y de gracia, o también estructura social, «sociedad inigual», «sociedad perfecta». Los manuales actualmente en uso, se hallan aún bajo la influencia de esta ideología demasiado exclusiva de la Contrarreforma. Construidos sobre un esquema creado ex profeso para refutar al protestantismo y en la cual las necesidades de la controversia antimodernista han hecho acentuar todavía el elemento social y jerárquico, estos manuales, principalmente apologéticos, ofrecen una apología y una teología de la jerarquía más bien que de la Iglesia en sí misma. Para no citar más que dos de los más recientes y de los mejores, ¿no es esto lo que aún predomina en los dos eminentes profesores, de los cuales uno, el P. ZAPELENA, enseña en la Gregoriana, y el otro, el P. VELLICO, en las facultades pontificias de Letrán y del Antonianum?[6-7]. El P. Zapelena define desde el principio el problema eclesiológico en los términos siguientes: «Peracta demonstratione christiana surgit quaestio de modo quo Christus suae religioni conservandae ac propagandae providere voluit: utrum libris divinitus inspiratis, quos singulis christianis legendos, audiendos, interpretandos permiserit, quae est opinio Protestantica; an potius erecto aliquo organismo ecclesiastico, cui munus fideliter custodiendi sacrum revelationis depositum tradiderit, quae est conceptio catholica» (p. V). En cuanto al P. Vellico, después de un rápido esbozo histórico de la eclesiología, empieza con una definición «filosófica» de la sociedad: «Societas a philosophis generatim ita definitur: Unio moralis et stabilis plurium hominum ad aliquem finem, communi actione consequendum...» (p. 99): definición que se entretiene luego a comentar y precisar (noción de *societas inadaequalis*) y que presta su marco a la noción católica de Iglesia: «Habemus catholicam doctrinam, quae firmiter tenuit ac tenet Christum Dominum, in terris degentem, suam Ecclesiam instituisse directe et immediate ut veram ac proprie dictam societatem inaequalem, quae dicitur etiam societas hierarchica...» (pp. 104-105).

5. Möhler, en la *Theol. Quartalsch.*, 1823, p. 497; citado por Geiselmann en *L'Église est une. Hommage à Möhler*, París, 1938, p. 139. Comp. Arnold, artículo citado, p. 123.

6. T. ZAPELENA, S. J., *De Ecclesia Christi, pars apologetica*, Roma, Gregoriana, 1940; gr. en 8.º, VIII-433 pp. La *pars altera*, apologético-dogmática, no existe actualmente sino *ad usum auditorum* (166 pp.); pero se dibuja mucho más como una «jerarcología» que como una eclesiología verdaderamente total. (Redactando este boletín hoy [enero 1962], presentaremos, con agrado, la rica sustancia positiva que contiene.)

Muchas veces ya, y muy particularmente en el último *Boletín de Teología* (*Rev.* 1938, pp. 656-659), he tenido la oportunidad de observar que el movimiento actual de la eclesiología representaba, como todo el movimiento del pensamiento católico contemporáneo, un movimiento de integración, sobre la base del retorno a las grandes fuentes del pensamiento cristiano. Se aplica a encontrar de nuevo, más allá de una consideración demasiado exclusiva de la realidad humana y del modo de ser terreno de la Iglesia, una verdad más profunda y más total. Sin negar nada del papel de la mediación jerárquica, acerca de la cual nuestra época ha visto aparecer el gran libro del P. Journet (cfr. *infra*), se pretende devolver al misterio de la Iglesia toda su dimensión divina y humana. Toda su dimensión divina al afirmarse y ponerse de relieve con plena luz la relación íntima con Cristo, y el papel determinante y siempre actual del Espíritu Santo, del primado de la gracia; toda su dimensión humana, por la valorización de la actividad del cuerpo total de los fieles, de la misión cultual y apostólica de éstos, de su realidad plenamente eclesial.

El muy llorado dom A. Stolz intentó no ha mucho trasladar a un manual algunos frutos por lo menos de ese retorno a las fuentes y de las investigaciones más originales de la exégesis moderna [8]. Su breve *De Ecclesia,* por desgracia demasiado corto, ha intentado una asimilación de ciertos resultados de los estudios bíblicos e históricos modernos: así, sobre las nociones del reino de Dios y del Cuerpo místico. Pero los resultados obtenidos son a veces discutibles (dependencia frente a Käsemann en lo tocante al Cuerpo místico). El padre Stolz ha hecho un esfuerzo digno de encomio para restituir al *De Ecclesia* su calidad de tratado «teológico» y para dar lugar al punto de vista escatológico y a nociones tales como las de carisma; pero aún se queda corto (una página sobre las relaciones de la Iglesia y la sociedad temporal) y produce la impresión de que se hallan anotaciones interesantes puestas a continuación una de otra, sin que el lazo de las ideas y la construcción del tratado aparezcan suficientemente claros.

2. *Retorno a las fuentes.*

Este movimiento, que tiende a sobrepujar y profundizar, busca su inspiración y su alimento en una interrogación nueva de las fuentes. Por fuentes entiendo aquí no sólo las que regulan directamente la teología, sino las que constituyen los lugares teológicos mayores de esta ciencia: Escritura, Liturgia, Padres, Magisterio actual; pero de un modo más amplio, todas las grandes obras del pensamiento cristiano capaces de fecundar y alimentar la perfección teológica. Aquí se podrían incluir no solamente los lugares teológicos menores que constituyen los teólogos y los filósofos, sino también, en las condiciones que precisaré, los pensadores religiosos cristianos no católicos. En una palabra, estas fuentes abarcan todo el dominio que he definido en otra parte como

7. A. M. Vellico, O. F. M., *De Ecclesia Christi. Tractatus apologetico-dogmaticus.* Roma, ed. Arnodo, 1940; gr. en 8.º, XXXII-681 pp.

8. A. Stolz y H. Keller, O. S. B., *Manuale theologiae dogmaticae,* fasc. VII. *De Ecclesia,* autor A. Stolz, Fribourg-en-Br., Herder, 1939; gr. en 8.º, II-60 pp.

si fuera el de la teología positiva, es decir, de un *auditus fidei,* de una información acerca de la fe tan total y tan rica como sea posible, gracias al estudio científico y religioso de los testimonios legados a través de los siglos y de las culturas por todo el pensamiento cristiano, actuando como *intellectus fidei* [9]. No se pueden volver a estudiar en este boletín de eclesiología todas las obras que interesan a estas fuentes de un tratado de la Iglesia: un tal estudio presupondría respectivamente los boletines de teología bíblica, de historia de las doctrinas e instituciones cristianas, en fin, de las teologías cristianas no católicas. Volveremos sobre ello en estas difrentes rúbricas de la revista, pero para subrayar el esfuerzo de síntesis tan característico de la eclesiología actual, y dar un ejemplo de lo que una teología *De Ecclesia* puede recibir de una información semejante, presentaré rápidamente siquiera algunos estudios que pueden tener, en este sentido, valor de fuentes.

En primer lugar, naturalmente, la Escritura, cuyo culto y estudio preconiza felizmente una vez más la encíclica *Divino afflante,* de 30 de septiembre de 1943. Los libros mayores son aquí los de Deimel y Cerfaux: los encontraremos más adelante, a propósito de las nociones de Cuerpo místico y pueblo de Dios. Sin embargo, conviene mencionar en este lugar una gran obra del padre Paul Dabin acerca del sacerdocio real de los fieles [10]. Esta verdadera suma no parece haber recibido toda la atención que merece. Quizá no haya parecido ni bastante sintética a los teólogos ni bastante crítica a los exégetas. De hecho, se observan las comparaciones un poco heteróclitas y la misma abundancia de las citas y evocaciones. Sin embargo, en el material bíblico acumulado se ofrecen magníficas riquezas a la meditación del teólogo deseoso de pensar larga y profundamente en lo que se puede llamar la estructura eclesial de los laicos [11]. El autor ha querido fundar una «laicología». Su empeño se sitúa, pues, con exactitud en la línea de la eclesiología contemporánea. Gracias a la evocación y el cotejo de unas con otras, las grandes nociones del pueblo de Dios, alianza, herencia, templo, sacerdocio, función del Mesías, etc., las grandes dimensiones bíblicas y tradicionales del misterio eclesial emergen y se afianzan. En profundo acuerdo con el esfuerzo de un canónigo Cerfaux, de un padre De Lubac y aún de otros, se encuentra de nuevo la continuidad luminosa, al mismo tiempo que el orden de descubrimiento, de investigación, de realización progresiva que hay del Antiguo Testamento al Nuevo, por una parte, y del Nuevo a la consumación escatológica, por otra. En verdad que es el sentido total del «misterio» de Cristo y de la Iglesia, del «sacramento divino», lo que se va reafirmando y que está pronto a reanimar una eclesiología integral.

Tal es también el provecho, digámoslo así, teológico y contemplativo que se saca de la obra, por lo demás tan fuertemente crítica y erudita, en que el

9. Cf. el artículo *Théologie,* en el *Dict. de théol. cath.,* col. 462 s.

10. P. Dabin, S. J., *Le sacerdoce royal des fidèles dans les Livres saints,* París, Bloud, 1941, gr. en 8.º, 483 pp.

11. Pues, con toda evidencia no puede atenerse a la definición enteramente negativa de los canonistas: «Aquellos a quienes falta toda participación en el poder, sea de jurisdicción, sea sobre todo de orden». Vermeersch y Creusen, *Epitome Juris canonici,* 1927, t. I, n. 199, 5.ª edición, 1933, t. I, n. 231.

padre De Lubac ha estudiado la aplicación, o más bien, las aplicaciones y el sentido de la expresión *Corpus mysticum*[12]. El resultado histórico de esta encuesta, dirigida con una erudición excepcional, consiste en enterarnos que esta expresión, antes de designar el cuerpo eclesial[13] distinguiéndolo del cuerpo eucarístico, había designado a éste distinguiéndolo del cuerpo nacido de la Virgen por una parte, y del *Corpus quod est Ecclesia* por otra. Tal era su uso general antes de la controversia berengariana. Ésta originó que se insistiera sobre la presencia real del cuerpo de Cristo, del mismo cuerpo que el que nació de la Virgen, en la eucaristía; de suerte que la distinción entre el cuerpo espiritual (eucarístico), el cuerpo nacido de la Virgen y crucificado, y el cuerpo eclesial, ha sido sustituida por una distinción entre el cuerpo «verdadero» de Cristo, sustancialmente el mismo en su vida terrena, en el cielo y en la eucaristía, y su cuerpo eclesial al cual no se tardará en dar, y muy pronto en reservar, el nombre de «cuerpo *místico*»[14].

Mas esta historia de vocabulario entraña, a juicio del P. de Lubac una historia, por lo demás importante, que es la del sentido teológico de las cosas cristianas. Cuando, en efecto, universalmente, antes del siglo XII se llamaba a la eucaristía «cuerpo místico», se entendía por esto que la eucaristía era verdadera y plenamente el misterio o el sacramento del cuerpo de Cristo. Se veía en ella, como en los demás sacramentos del Antiguo Testamento o del Nuevo, un misterio, una «realidad mística», es decir, una realidad que tiene por sí misma relación con algo que está por encima de ella misma, pues no tiene su sentido y su verdad sino en una realidad situada más allá de sí misma, a la que se endereza y en la cual se consuma. Tal es, en efecto, el profundo movimiento involucrado en la economía de las cosas y que toda la Escritura

12. H. DE LUBAC, S. J., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge.* París, 1944: en 8.º, 371 pp. (col. *Théologie*, 3).

13. Este adjetivo, que me place usar, y que se ha introducido en adelante en el lenguaje teológico (los mismos protestantes lo emplean) es una aportación de estos últimos años. Apenas era conocido antes de 1939. El movimiento litúrgico animado y alimentado por el Centro de Pastoral Litúrgica (C. P. L.), hace de él mucho uso. El. P. de Lubac parece haber contribuido en darle su contenido y aclimatarlo.

14. Los autores aún no se han puesto enteramente de acuerdo sobre la fecha y la atribución exactas de los primeros usos de *Corpus mysticum* como nombre propio de la Iglesia, sin referencia a la eucaristía. Por de pronto, es preciso descartar los textos de Pascasio Radberto y de Ratrammo, aducidos con frecuencia en este sentido (por ejemplo: por C. LATTEY, *The Church,* 1928, p. VII; FR. OTT, *Der Kirchenbegriff bet Richard von Mediavilla,* en *Franz. Studien,* 1938, p. 341; F. HOLBÖCK, *op. cit. infra,* p. 6, 188; A. GARANI, *op. cit. supra,* p. 55, etc.). El P. Garani, *ibid* n. 4, remite a Guillermo de Auxerre, *Summa aurea,* ed. Pigouchet, 1500, fol. 116 v. Es cierto que la designación de la Iglesia como *Corpus mysticum et gratuitum* por oposición al *corpus Christi naturale quod traxit de Virgine* es aquí totalmente formal. Holböck, que añade sin cesar la palabra «místico» en la presentación que hace de los autores medievales, encuentra la expresión *Corpus mysticum* como apelativo de la Iglesia en Maestro Simon, de la escuela de Gilberto de la Porrée (cfr. *op. cit. infra,* pp. 142, 188: según el texto editado por Weisweiller). Nos remontamos así a la mitad del siglo XII. Comp. Isaac de Stella, de la misma época, citado en Lubac, p. 111. Pero Pedro Lombardo, que escribe después del Maestro Simon, aún no habla de *corpus Christi* aplicado a la Iglesia y, en Odón, comentador del Lombardo, ésta se designa por la expresión *verum corpus:* cfr. Holböck, pp. 156 y 189.

lleva en sí misma. Tal es la justificación de la búsqueda en un sentido espiritual o místico de la Escritura, que por encima de las fantasías del alegorismo, es, en verdad, el sentido, el gran sentido de la Escritura [15]. Así, cuando se designaba la eucaristía como el *Corpus Christi mysticum* se entendía que se afirmaba su carácter de verdadero y total misterio o sacramento del cuerpo de Cristo, su valor de cosa, cuya verdad plena, cuya realidad total no son otra cosa que la Iglesia como cuerpo de Cristo, el *corpus Christi quod est Ecclesia*. El antiguo vocabulario recelaba esta afirmación de un misterio que se cumple yendo de uno de sus estadios a un estadio más profundo, secretamente dominado por el estadio precedente. Los tres sentidos de la palabra «cuerpo» no eran yuxtapuestos o superpuestos, pero comportaban un lazo interno por el cual el tercer sentido era como el futuro, la consumación, la realidad de aquello que el segundo llevaba en sí mismo, habiéndolo recibido del primero. De Cristo solo (pero conteniendo ya la Iglesia), por el Cristo eucarístico que era el Cristo extendido y comunicado a todos en forma de alimento, se iba al Cristo total, al cuerpo total, que es el cuerpo de Cristo en nosotros, el cuerpo eclesial [16].

El P. de Lubac piensa que como consecuencia de la controversia berengariana, el sentido de este gran movimiento del misterio único y triple a la vez, del Cuerpo de Cristo, más o menos se ha ido perdiendo. En lugar de una contemplación del misterio, más bien se ha inclinado hacia una consideración dialecticiana de la realidad eucarística, a propósito de la cual se buscaba esencialmente afirmar la realidad de la presencia del cuerpo físico de Cristo y precisar de qué manera éste se encontraba presente allí. Se ha perdido el sentido de este lazo interior que encadenaba el cuerpo histórico, el cuerpo eucarístico y el cuerpo eclesial de Cristo como un germen con respecto a su fruto. He ahí por qué, cree el P. de Lubac, a pesar del uso del gran esquema *sacramentum-res* que, apoyándose en san Agustín [17], ha sido puesto de relieve de una manera hermosa y decisiva por un Hugo de San Víctor y un Algero de Lieja, se ha considerado desde entonces a cada uno de los tres «cuerpos» de Cristo como una realidad subsistente por sí misma y para sí misma: estaba el sacramento de la eucaristía, en el cual se consideraba exclusivamente la presencia real y sustancial de Cristo: estaba allí su realidad, su verdad. Había allí la unidad eclesiástica del Cuerpo místico, del cual se afirmaba aún el lazo con la eucaristía, pero un lazo extrínseco a título de *res non contenta*.

Creo que el P. de Lubac apura aquí un tanto las cosas, y no hace plenamente justicia a los recursos de este análisis, que santo Tomás utilizó tan ampliamente, del sacramento en *sacramentum tantum, res et sacramentum res tantum*. Pero el P. de Lubac va aún más lejos. Parece creer que esta suerte de caída en la inteligencia profunda del misterio del cuerpo de Cristo, no es más que el anverso o más bien el efecto de una caída en la estructura

15. El P. BOUYER lo ha expuesto muy claramente, *Liturgie et exégèse spirituelle*, en *La Maison-Dieu*, n. 7, pp. 27-50.

16. Cfr. entre otros, el texto magnífico de RUPERTO, *De div. officiis*, I, II, c. 11, *P. L.* 170, 43, citado p. 300.

17. Obsérvese el bello y lúcido artículo del P. FÉRET, *Sacramentum, res dans la langue theologique de S. Augustin*, en *Revue Sciences phil. théol.*, 1940, pp. 218-243.

misma del pensamiento teológico. Se ha pasado del símbolo a la dialéctica; tal es el título de su capítulo X. La pérdida del sentido del realismo simbólico está vinculada a los primeros conatos hechos para dar a la teología una estructura científica y dialéctica, estructura que triunfaría en la escolástica.

Esta interpretación del P. de Lubac supone sin duda alguna, por lo menos como enunciado histórico, una parte de verdad. F. HOLBÖCK, que ha tratado, con intenciones muy diversas, un tema parecido al del P. de Lubac[18], hace comparaciones que llegan a la misma conclusión. ¿No es por ventura muy notable, que Abelardo y su escuela, y después Roberto de Melun y su escuela, que experimentaron la influencia de Abelardo rompan aquí con la tradición y no vean el lazo profundo que hace del cuerpo eclesital el fruto o la realidad de la eucaristía? Pero Holböck señala otros factores de la evolución del sentido teológico, en particular el carácter más individualista y el acento que se cargó, con motivo de las cruzadas, sobre la vida y la pasión del Cristo histó-

18. La monografía de F. HOLBÖCK (*Der eucharistique und der mystiche Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Roma, «Officium Libri catholici», 1941; gr. en 8.º, XV 247 pp.) recobra, por lo menos en parte, el mismo dominio histórico y doctrinal que la del P. de Lubac. Estudia la manera como se ha concebido la relación entre la eucaristía y la Iglesia después de la controversia berengariana hasta Inocencio III. Pero su método difiere bastante; nada ilustra mejor, sin duda, la diversidad de los dos puntos de vista y de los resultados a que dan lugar, como la diferencia existente entre estas dos monografías. El P. de Lubac, basándose en un estudio de vocabulario, trata de buscar el punto de vista, la percepción, la problemática, propios de una época: el sentido del «misterio» y del «sacramento» de la edad teológica predialéctica. Holböck, partiendo de las categorías y de la problemática, admitidas generalmente en la teología moderna, desde la escolástica, hace una encuesta histórica muy seriamente documentada; mas sólo tiene la ventaja de enriquecer de textos nuestros cuadros actuales, más bien que hacer revivir entre nosotros las percepciones propias de otra época del pensamiento cristiano. Nada ilustra mejor esta diferencia como la atención diversa prestada a esta misma expresión de «Cuerpo místico». El estudio de este vocablo constituye el nervio del libro del padre de Lubac; no se le trata siquiera en el libro de Holböck. Éste, sin plantearse en este sentido la más mínima cuestión, atribuye a otros autores la expresión de «Cuerpo místico» para designar a la Iglesia. Autores que precisamente no la han empleado: Pascasio Radberto, Ratrammo, Ascelino, Guimundo de Aversa, san Bruno, san Anselmo, Ruperto de Deutz... Ha dado con el problema y lo presiente en alguna parte (cfr. p. 19, n. 70; 92, n. 24; 142; 187-189), pero no se detiene en él; continúa su catálogo de textos, por lo demás muy rico e interesante. Es ésta una colección casi completa de textos, opiniones y explicaciones referentes a la relación entre la eucaristía y la unidad del cuerpo eclesial, que cubre toda esta época, tan interesante y aún tan mal conocida, de la preescolástica, sobre la que ya los estudios de Landgraf, Weisweiler, Lacombe, de los PP. Martin y Chenu, habían despertado la atención.

Exactamente sobre el mismo tema y con las mismas perspectivas de trabajo, se podrá proseguir la encuesta hasta la obra de Alberto Magno, gracias al trabajo de A. PIOLANTI, *Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*. Roma, 1939; gr. XV-215 pp. Alberto tuvo una percepción muy viva y muy realista del vínculo que une el Cuerpo místico al cuerpo eucarístico. Ya teníamos, sobre esta materia el artículo denso y profundo de A. LANG, *Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus: das Corpus Christi verum im Dienste des Corpus Christi mysticum*, en *Divus Thomas* (Fr.), 1932, pp. 356-374. La monografía de Piolanti ensancha no sólo la perspectiva histórica sino la materia del tratado del Cuerpo místico, lo cual contribuirá a asegurar la fecundidad a tan bellos y grandes textos del pensamiento teológico moderno.

rico (cfr. pp. 67). Razones que no lo explican todo, pero que merecen tanta o más consideración cuanto que se aplican muy exactamente al caso de un san Bernardo (p. 76) o de una santa Hildegarda (p. 83 ss.). ¿No es curioso ver a estos simbolistas, a estos antidialécticos no hablar nunca, por decirlo así, en una obra especialmente abundante y mística, de la eucaristía y de su unión con el cuerpo eclesial?

No es aquí el lugar a propósito para hablar de la cuestión de fondo suscitada por el P. de Lubac: rebasaría demasiado el breve espacio de un boletín de método teológico. Pero como quiera que una crítica de la escolástica en favor de una teología simbólica a la manera de los Padres ha parecido a muchos desprenderse de un cierto número de publicaciones recientes, hasta ser formalmente proseguida por estas publicaciones, quisiera no desperdiciar esta oportunidad de expresar en pocas palabras mi parecer. Tengo la seguridad de volver a encontrar así la opinión real del P. de Lubac.

Indudablemente, esta crítica se introduce en el movimiento ascensional hacia las fuentes; movimiento característico de lo que hay de más vivo en el esfuerzo de nuestra época. Era cosa normal que uno de los primeros valores conquistados sobre la teología de la Contrarreforma fuese el sentido de símbolo, cuya pérdida es tan perceptible en lo que se ha dado en llamar la teología. o también de un modo más general, la cultura barroca. En esta ascensión hacia la teología barroca y por encima de ella, algunos se detienen de buen grado en la escolástica, por lo menos en la de santo Tomás y de san Buenaventura. Otros quieren remontarse más allá de santo Tomás hasta un régimen no dialéctico, pero sí contemplativo y sacramental de la Iglesia indivisa, de una Iglesia en que los fermentos y puntos de vista orientales eran aún activos. Siento una viva simpatía por este movimiento, por todo lo que supone de positivo, pero no por lo que tendría de negativo. Al comienzo de su ensayo sobre *La mission de Saint Benoît,* Newman demuestra que la enseñanza cristiana ha pasado por tres períodos: la antigüedad, la edad media y los tiempos modernos. A cada una de ellas, dice, corresponde una gran orden religiosa y la personalidad de su fundador. San Benito, especialmente dotado del carácter poético; santo Domingo, del carácter científico; san Ignacio, del carácter práctico. Estas tres órdenes religiosas reproducen las etapas sucesivas que un hombre recorre en su desarrollo: niño, vive sobre todo de la imaginación, la facultad de poesía; hecho hombre, se entrega a la lógica y al razonamiento; luego, termina con la experiencia.

Hay sin duda en esta perspectiva de Newman la percepción de una verdad de gran alcance; espontáneamente se la traduce en la sucesión, bien conocida en la historia de la teología, de una teología contemplativa y simbólica, de una teología científica y escolástica, en fin de la teología positiva y de la teología espiritual. Pero no hay que olvidar lo que Newman agrega: «Jamás la Iglesia católica pierde lo que una vez poseyó... En vez de pasar de una fase de la vida a la otra, lleva consigo su juventud y su madurez hasta en su vejez. No ha cambiado sus posesiones, pero las ha acumulado, y siguiendo la expresión en uso, saca de su tesoro cosas nuevas y viejas. Domingo no le ha hecho perder a Benito y posee a los dos viniendo a ser la madre de Ignacio.» Nuestro empeño debe orientarse sin cesar a la realización de una integración: a no perder nada de la savia de la profundidad grande y simple a la vez de

la contemplación de los Padres o de los antiguos; pero nada tampoco del rigor de análisis, de explicación y de construcción que el uso de instrumentos más racionales ha permitido a la escolástica alcanzar; y nada, en fin, de las magníficas posibilidades, aún mal explotadas, que abre el método histórico. Que la escolástica presenta peligros, ya lo he dicho yo mismo en otra parte[19]. Que la estructura intelectualista, científica y dialéctica, que es su ley misma, ofrece peligros, que comporta sus limitaciones, que debe fijarse sobre todo en su lugar y no invadir los dominios que no le corresponden, es una cosa que descubro año tras año cada vez con más claridad. Lamento precisamente que la ignorancia, las exageraciones, el carácter excesivamente negativo de su crítica hayan viciado, no ha mucho en un Laberthonnière, hoy en Alemania en un J. Hessen[20], la parte de verdad que contiene su percepción aguda de las cosas. Los problemas que plantean son de esos que no se pueden considerar como resueltos porque se ha impuesto silencio a los que los formulaban. A medida que por una parte se conocen mejor las fuentes primeras de la doctrina cristiana, muy especialmente de la Sagrada Escritura, y que, por otra se tiene una visión más amplia del movimiento histórico del pensamiento humano (y del pensamiento cristiano), nos percatamos de que existe verdaderamente un problema de la escolástica, y sobre todo por la parte casi exclusiva que ésta tomó, no solamente en el pensamiento científico, sino en la vida concreta, en la predicación, en el régimen mismo de la Iglesia católica. Pero este problema exige ser tratado con mucho respeto, con paciencia, con sentido de dilación: lo requieren, en la Iglesia, todo desarrollo y toda adaptación. Es preciso no buscar un predominio o un «rebasamiento» de la escolástica (y esto no es lo que pretente el P. de Lubac) por una relativización, gracias a la crítica histórica de la obra tan laudable, tan humilde, tan rigurosa, tan religiosa cuando se la conoce bien, de un santo Tomás de Aquino o de otros grandes doctores escolásticos.

Hace poco señalé aquí, a propósito de la primera edición del *Corpus Christi* del P. Tromp, cuya segunda edición aparece hoy[21], la utilidad que la teología puede sacar de la atención prestada a las grandes imágenes bíblicas o a los grandes símbolos, a menudo tan ricos, de la liturgia y de los Padres. En el campo de la eclesiología, podemos convencernos fácilmente de ello leyendo el sabroso y nutritivo librito publicado por el P. Daniélou intitulado *Le signe du Temple*[22]. O también leyendo los artículos del P. H. Rahner sobre el simbolismo de la luna aplicado a la Iglesia por los Padres[23]. El simbolismo

19. Artículo citado, col. 407 s.

20. Así también, en su *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in Strukturvergleichender Betrachtung*, aparecido en Munich, Reinhardt, 1939, y por desgracia agotado.

21. *Revue des Sciences phil. théol.*, 1937, p. 791, S. Tromp, S. J., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I. *Introd. generalis*. Ed alt. Roma. Gregoriana, 1946; gr. en 8.º, 231 pp.

22. J. Daniélou, *Le signe du Temple ou la présence de Dieu*, París, Gallimard, 1942, 58 pp.

23. H. Rahner, S. J., «*Mysterium lunae*». *Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit* en *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, 1939, pp. 311-49, 428-42; 1940, pp. 61-80, 121-31. Cfr. también, del mismo, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, Rhein Verlag, 1945; en 8.º, 498 pp.: cfr. pp. 200 s.

de la luna es totalmente relativo al simbolismo previo del sol, cuya significación es cristológica: Cristo es el sol de justicia[24]. La Iglesia es parecida a la luna, a este astro femenino que recibiendo la luz del sol, la transmite durante la noche a la tierra. Cuando el sol reaparece, la luna, que estaba como vestida de la luz que aquél le prestaba, se anonada ante él: como la esposa se pierde, por amor, para dar al esposo toda su importancia. Así la Iglesia delante de Cristo. Pero, anonadándose en su encuentro nupcial con el sol, la luna produce el rocío fecundante de la noche y viene a ser madre de las cosas que viven sobre el haz de la tierra: así también la Iglesia, muriendo por Cristo, en el anonadamiento cotidiano de su visibilidad terrestre, recibe el poder de comunicar la vida espiritual y viene a ser la fuente de las aguas bautismales y vivificantes, el canal del rocío de la gracia. Esta especie de anonadamiento perpetuo y cotidiano de la Iglesia será total escatológicamente: la Iglesia debe morir para producir su fruto, que será la resurrección y la vida eterna. La luna, en fin, girando alrededor del sol, crece hasta que haya alcanzado la plenitud de su brillo. Todo se orienta hacia la ascensión de la luz perfecta. Todo en la Iglesia se endereza al fin que es la resurrección de la carne. La luna que decrece, muere y emprende su ascensión, es el símbolo que expresa el misterio de nuestra resurrección. La Iglesia, por semejante manera, se dirige hacia la plenitud de su fulgor. Hasta que brille e irradie como una luna llena, en el nuevo cielo.

Así, a través de estos símbolos recogemos, en los escritos de un Orígenes, de un san Agustín, etc., una idea muy profunda y muy íntima: la de una Iglesia que muere alternativamente, dando a luz e irradiando a su alrededor: en el humilde aniquilamiento de su unión con Cristo, es esposa; en la fecundidad de gracia que recibe así, es madre; en el esplendor de la vida resucitada, es reina.

En un libro de una tipografía excepcionalmente bella el P. Rahner ha tratado estos temas[25]. Ha reunido, traducido y hecho preceder de una introducción, unos cincuenta textos de los Padres y de otros escritores eclesiásticos antiguos: un florilegio de lo que el gran lirismo cristiano ha expresado acerca del misterio de la Iglesia. La idea dominante es igual a aquella cuyo símbolo hallábamos en el *mysterium lunae:* la Iglesia es la madre de los vivientes porque es la mujer que se mantiene bajo la cruz. A través de varios de estos textos tan grandes y bellos, la Iglesia aparece un tanto como el misterio femenino de salvación. Es la nueva Eva, salida del costado del nuevo Adán. Es María; es la mujer del Apocalipsis, es la esposa celeste del Cordero.

Si quisiéramos ceñirnos a la idea de *Mater Ecclesia,* convendría consultar la monografía americana de J. C. PLUMPE[26]. Monografía erudita, a la que

24. El P. RAHNER, *Griechische Mythen,* p. 125 s., desarrolla el simbolismo solar del domingo, de la Pascua, de la Epifanía y de Navidad.

25. H. RAHNER, S. J., *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend,* Einsiedeln, Benziger, 1944; gr. en 8.º, 149 pp., 5 il.

26. J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the concept of the Church as Mother in the Early Christianity* (*The Catholic Univ. of America Studies in Christian Antiquity,* 5), Washington, 1943; gr. en 8.º, XXI-149 pp. y 1 il.

sin duda han pasado inadvertidas muy pocas referencias o alusiones. Después de haber recogido los anuncios y bosquejos bíblicos de este tema, como también los elementos de la literatura pagana o gnóstica, el autor pasa revista a diferentes escritores o medios literarios: escritos del siglo II, carta de los confesores de Lyon e Ireneo, Tertuliano, Alejandrinos, Cipriano, Metodio. No se encuentra el título de *Mater Ecclesia* en el medio romano. El autor cree poder situar el origen en el Asia Menor y más especialmente en Frigia, a donde había ido quizá procedente de Antioquía.

El canónigo Bardy, con la soltura lúcida y el sentido de las proporciones que le asegura toda una vida consagrada al estudio de los Padres, ha trazado un cuadro del pensamiento eclesiológico desde san Clemente al concilio de Nicea [27]. De toda esta historia salimos gratamente impresionados al ver hasta qué punto ha sido el cristianismo desde sus orígenes una Iglesia; y una Iglesia organizada de estructura jerárquica. No ha mucho también, un gran número de historiadores protestantes veían en la Iglesia antigua una comunidad cuya *constitución exterior* habría sido de factura puramente humana. Una suerte de *consensus* se había constituido sobre este punto por los años de 1880 [28]. Mucho trabajo se ha hecho después y mucho camino se ha recorrido también. Se tiende a crear, entre los investigadores protestantes, un nuevo *consensus*, cuyas interesantes conclusiones ha analizado recientemente el P. Braun [29]. El hecho de la Iglesia se comprende mejor; el texto petrino, de *Mt.* 16, comienza a considerarse mejor también, y si todavía se es refractario a la idea de la sucesión apostólica, se da un valor más exacto a los ministerios que establecen y organizan la Iglesia; en fin, la relación de la Iglesia con el Reino se comprende más exactamente gracias a la aleación de un sentido escatológico muy fuerte y no menos necesario con una crítica de interpretaciones puramente escatológicas. Sobre este último punto, los trabajos más recientes que el padre Braun no ha podido conocer [30], nos parecen que constituyen una aportación decisiva. Proceden en particular de teólogos protestantes agrupados en torno de un profesor de la Facultad de Basilea (y también de Estrasburgo), M. O. Cullmann. Espero tener posibilidad de volver aquí mismo sobre el tema de *Christus und die Zeit*, de éste [31], y sobre la colección inaugurada recientemente

27. G. Bardy, *La théologie de l'Église de S. Clément de Rome à S. Irénée* (*Unam Sanctam*, 13). *La théologie de l'Église de S. Irénée au concile de Nicée* (*Unam Sanctam*, 14), París, ediciones *du Cerf*. 1945 y 1947; en 8.º, 248 y 320 pp.

28. Cfr. sobre este punto, O. Linton, *Das Problem der Urkirche*..., 1932 (*Rev. Sc. phil. théol.*, 1933, p. 748).

29. F. M. Braun, O. P., *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Fribourg, Libr. de la Universidad, 1942; en 12.º, 234 pp.

30. Por lo menos en la versión primitiva y francesa de su libro. Una traducción alemana ha aparecido a fines de 1946: *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung*. Einsiedeln, Benziger; en 8.º, 197 pp. Esta versión contiene adiciones referentes, entre otros, a trabajos de Cullmann, Cerfaux, R. Bultmann, Clavier, Visser't Hooft y F. J. Leenhardt.

31. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag; gr. en 8.º, 224 pp. Señalamos, del mismo autor, una especie de primer esbozo del libro precedente: *La Royauté du Christ et l'Église dans le N. T.* (*Cahiers bibliques de Foi et Vie*, París, 1942, 46 pp.).

por el editor Majer, en Basilea, *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*. Parece dibujarse aquí, en la línea de K. L. Schmidt y de O. Cullmann, una corriente en que, gracias a un estudio esenecialmente bíblico e histórico, la realidad eclesiástica del cristianismo se afirma de nuevo.

Históricamente el cristianismo se ha presentado bajo la forma de la Iglesia y por la Iglesia. Lejos de haber sido esta edad de oro del conformismo, en que un depósito de una precisión incontestable hubiera sido recibido pasivamente, con toda fidelidad y pureza, el cristianismo antiguo es una época de efervescencia extraordinaria. En mitad de corrientes diversas y polifacéticas, un cristianismo puro ha debido desprenderse, ha debido, en cierta medida, ser concebido, engendrado y dado a luz en el mundo. Éste ha sido el hecho de la Iglesia, de la Iglesia con su episcopado y su sucesión. Los dos volúmenes del canónigo Bardy demuestran este hecho con diafanidad.

Otro elemento del *consensus* protestante de los años 80, era la idea de que la Iglesia en general y el pensamiento dogmático de los Padres en particular, habían sido constituidos por plagios o copias del mundo pagano y especialmente de las filosofías paganas. Esta visión, hace poco exigió trabajo en la escuela de Harnack, y lo que era sobre todo una construcción del espíritu, se ha superado ya hoy. Se comprende, por el contrario, que fue bajo la presión de las afirmaciones bíblicas y del hecho cristiano cómo los Padres trataron de dar (según podían y evitando en lo posible plagiar al mundo del pensamiento pagano), todo su valor a las afirmaciones de la fe. El padre L. Bouyer ha hecho la demostración para un punto particularmente delicado: la manera como san Atanasio presenta una presencia de toda la humanidad en Cristo, una unión de nuestra humanidad con el Verbo, realizada en Cristo por la Encarnación[32]. ¿Hay ahí la idea de una encarnación global, de una unión con la naturaleza humana universal (Harnack), o una traza de platonismo? No, pero sí una contemplación realista de todo lo que eso supone, para el Verbo, que tomando una naturaleza humana, hace de ella una humanidad de segundo Adán, una nueva humanidad, divinizada y principio de divinización para toda la naturaleza humana. Atanasio contempló esta verdad en Cristo. El Salvador, habiendo tomado lo que somos para comunicarnos lo que es, sólo puede transformar lo que Él mismo asume, y por tanto lo que incluye en sí mismo. En lo que el P. Bouyer llama (p. 116) una eclesio-cristología, tenemos la afirmación máxima de esta suerte de inclusión o de presencia mutua de la Iglesia en Cristo y de Cristo en la Iglesia, que es uno de los fundamentos de una doctrina de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Pero no es de extrañar ver a los protestantes tropezar ante un punto de vista semejante, tan ajeno a sus actitudes intelectuales, y sobre todo al principio radical de la Reforma. Pues ésta es desde el principio al fin, un rechazo de la inmanencia en nombre de una trascendencia de Dios, unilateralmente afirmada e interpretada.

32. L. BOUYER, *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase* (*Unam Sanctam*, 11), ediciones *du Cerf*, 1943; en 8.º, 158 pp.

He comprendido en las «fuentes» las obras de pensadores, incluso recientes, que dan verdaderamente a la reflexión del teólogo principios, gérmenes de fecundidad. En la línea misma de la ascensión, y por encima de los puntos de vista de la Contrarreforma, se buscaría de buen grado una inspiración o también sugerencias en algunos de los pensadores del siglo XIX: Möhler, Newman, Scheeben, véase asimismo el pensador laico ruso, director de la escuela eslavófila, Khomiakov.

El doctor GEISELMANN ha podido por fin publicar la grande y hermosa colección de textos de la escuela de Tubinga, cuya primera edición había sido destruida y de la que, por desgracia, pocos ejemplares han escapado de la destrucción de Maguncia y de casi todas las grandes ciudades de Alemania[33]. El P. Chaillet analizó no ha mucho aquí mismo (*Rev. Sc. Ph. Th.* 1937, pp. 483-498, 713-726), detalladamente, estos textos sobre las pruebas de la primera edición. Por eso, me limitaré a remitir a su trabajo. Geiselmann también ha buscado, en la obra de Möhler, las bases para un fructuoso y necesario diálogo entre las confesiones cristianas separadas[34]. Nos interesa este libro sobre todo porque pone de relieve cierto número de apreciaciones y fermentos moehlerianos y porque aclara el pensamiento exacto y la evolución intelectual de Möhler. Éste, enseñando derecho canónico, se había basado en lo que he llamado más arriba una jerarcología: herencia de la Contrarreforma y de la Aufklärung. Contra lo cual, por reacción, construyó luego toda su eclesiología sobre el elemento del Espíritu inmanente en los fieles (*Die Einheit,* 1825). Pero, advertido por el panteísmo idealista de Schleiermacher, insistió de nuevo sobre la realidad humana, reconstruyó en la Simbólica una eclesiología mucho más cristológica, menos pneumatológica: pues la Iglesia es, sobre el tipo de la Encarnación, una unión de lo divino con lo humano.

El libro de Geiselmann abunda en observaciones de detalle, en delicados realces de elementos particulares. Toda la segunda parte está consagrada, partiendo de un fragmento inédito publicado aquí, a demostrar qué lugar ocupa, a los ojos mismos de Möhler, la Simbólica en el desarrollo del diálogo entre las distintas confesiones cristianas. Algunas páginas ponen en evidencia el punto de vista dialéctico que Möhler, abandonando a Schelling, sacó de Hegel y según el cual ha construido *Die Einheit.* Geiselmann da precisiones muy interesantes sobre la distinción que Möhler hace entre *Gegensatz* y *Widerspruch*[35] (el *Wid.* es en suma el *Geg.* salido de la unidad), y sobre el papel de antítesis que desempeña la herejía en el desenvolvimiento del cristianismo.

33. *Geist des Christentums und des Katholizismus Augewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik,* hrsg. von J. R. GEISELMANN, Maguncia, Matthias-Grünewald-Verlag, 1940; gr. en 8.º, XIV-491 pp. La paginación de la edición de 1940 no corresponde exactamente a la de la primera edición, sobre la cual el P. Chaillet había trabajado en 1937.

34. J. R. GEISELMANN, *Johann Adam Möhler. Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen,* Viena, Beck, 1940; gr. en 8.º, 192 pp.

35. Palabras que el P. Journet (*Égl. Verbe inc.*, I, p. 50) ha propuesto acertadamente que se tradujeran por «contrastes» y «contrarios».

Más de una vez se ha comparado con el católico Möhler (al menos el de *Die Einheit*) al ortodoxo y eslavófilo Khomiakov. Tanto en el uno como en el otro se halla bosquejada una eclesiología construida precisamente con los elementos que la teología de la Contrarreforma dejó en la penumbra: el elemento pneumatológico y el elemento antropológico: la acción interior del Espíritu Santo y la parte activa del cuerpo de los fieles. Uno y otro vienen a dar así en una eclesiología igualmente unilateral, incompleta, y que, para ser atrayente y rica, únicamente puede asumirse después de criticarla, tratarla de nuevo, y devolverla a su equilibrio merced a la unión con el otro elemento. Por eso sin duda, como ya lo hace notar M. S. Bolshakov en el estudio que ha consagrado a estos dos grandes espíritus [36], ni el uno ni el otro no ha sido reconocido ni homologado completamente por su Iglesia respectiva. Bolshakov, que es ortodoxo, reconoce que Khomiakov tiene algo de unilateral (pp. 215 ss.) y que debe completarse (p. 272): es lo que yo mismo dije en *Chrétiens désunis* (cap. VI). Por su parte, los teólogos católicos que han tenido contacto en estos últimos años con la obra de Möhler, dirigen a éste críticas que por mi parte suscribo en general [37]. El Möhler, de *Die Einheit* nos brinda una eclesiología serenamente verdadera (tanto desde el punto de vista histórico como en el doctrinal, debe ser criticado). Pero ofrece al pensamiento católico que quiere ser plenamente tal, fermentos de pensamiento del más preciado valor. Y es un espectáculo reconfortante ver espíritus de tradicionalismo fuerte y lúcido, como el P. Journet o el P. Nicolas, quienes a pesar de criticar a Möhler, se abren a sus horizontes y desean asimilar lo mejor de su mensaje.

Esperando la traducción (en curso) del pequeño tratado de Khomiakov, *L'Église est une*, tenemos sobre la eclesiología del teólogo eslavófilo, dos estudios que se completan sin menoscabarse mutuamente. El del P. Gratieux [38] abarca un campo mucho más amplio que la eclesiología: la historia del movimiento eslavófilo, la vida de Khomiakov, su obra poética, su pensamiento histórico o social. Es que en el caso de Khomiakov era imposible comprender el pensamiento teológico, que es esencialmente eclesiológico, separándolo de la vida y de toda la obra del autor. Pues la afirmación de la perspectiva *sintética* del pensamiento vivo, de la inclusión del pensamiento en la vida, está en la raíz misma de todas las afirmaciones y críticas de Khomiakov. Si hay algo que debemos tomar para nosotros, en estas afirmaciones y en estas críticas (éstas, dirigidas al Occidente y al catolicismo, son con frecuencia injustas, pero siempre dignas de atención y a veces profundas), es con la condición de que entremos de nuevo en el punto de vista fundamental y, si puede decirse,

36. S. Boshakov, *The doctrine of the Unity of the Church in the works of Khomyakoff and Moehler*. Londres, S. P. C. K., 1946; en 8.º, XIV-334 pp.

37. Cfr. Ch. Journet, *Église du Verbe incarné*, I, pp. 611, 630-41; M.-J. Nicolas, en *Revue thomiste*, 1946, pp. 377 s.; A. Minon, en *Eph. theol. lovan.*, 1939, pp. 340-41, n.

38. A. Gratieux, A. S., *Khomiakov et le Mouvement slavophile*. I. *Les Hommes*. II. *Les doctrines* (*Unam Sanctam*, 5 y 6). *Preface de G. Samarine aux Oeuvres théologiques de Khomiakov*. Introd., trad. y notas de A. Gratieux (*Unam Sanctam*, 7), París, ediciones *du Cerf*, 1939; en 8.º, XIII-203, 276 y 95 pp.

en el juego del autor. Indudablemente, por haber cumplido satisfactoriamente con esta condición, la obra del P. Gratieux la designa Bolshakov (p. 281, n. 1) como *the best book on Khomyakoff written in a non-Rusiam language*.

La tesis del padre BARON[39] es de corte más clásico y más analítico: el medio ambiente, el hombre, el teólogo, naturaleza de la Iglesia, unidad, catolicidad. Todo se analiza con sumo cuidado y con ánimo de corregir los errores, de denunciar los vicios de posición y de método, de responder a las críticas injustas. Los teólogos católicos tienen con estos trabajos una excelente documentación, en que los profesores encontrarán fácilmente la materia para fructuosas exposiciones en estos cursos de teología oriental, que la Congregación de Seminarios y Universidades ha solicitado que se instaurase en todos los grandes seminarios[40].

Con la eclesiología de Scheeben volvemos a una forma más clásica. Para ciertos criterios Scheeben es un escolástico, y un escolástico posterior a la Reforma: manifiesta una confianza hasta inquietante en el razonamiento, capaz de alcanzar certidumbres y acotaciones en un terreno donde las afirmaciones positivas de las fuentes de la Revelación son nulas o casi nulas[41]: tiene cuidado de dar un lugar relevante a la jerarquía, y se sentiría más bien llevado en este dominio a mejorarla que a disminuirla. Pero en razón sobre todo del profundo conocimiento y de su meditación de los Padres griegos, merced también a su concepción hondamente religiosa de la fe y de los misterios de la fe, Scheeben es un paladín del movimiento de superación de la teología de la Contrarreforma, y sin duda por eso su obra ha experimentado después de algunos años, una renovación a su favor. Scheeben no ha redactado él mismo la parte correspondiente a la dogmática que concierne a la Iglesia, pero ha consagrado a este «misterio» un capítulo de sus *Mysterien* y muchas páginas de sus exposiciones se refieren a la Virgen María, la infalibilidad pontificia, los sacramentos, singularmente al matrimonio y a la eucaristía. Dom A. KERKVOORDE ha agrupado felizmente todos estos elementos en una bellísima eclesiología, sobre una tradución anotada con mucha erudición y esmero del capítulo de *Mysterien*[42]. Ha colocado en cabeza del conjunto una introducción histórica de gran interés que nos permite volver a tomar contacto con la obra eclesiológica, hoy en día difícil de encontrar por estar agotada, de Passaglia. En estas páginas eclesiológicas de Scheeben los teólogos encontrarán abundantes sugerencias originales, profundas, especialmente sobre la sacramentalidad, la Iglesia, los sacramentos, la relación del misterio de María con el de la

39. P. BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX^e siècle. Alexis Stépanovitch Khomiakov (1084-1860)*. (*Orientalia christ. analecta*, 127), Roma, 1940; gr. en 8.º, 293 pp.

40. Carta de la Congregación de Seminarios y Universidades, del 28 de agosto de 1929 (*Acta Ap. Sedis*, 1930, p. 146); cfr. también la carta de la misma Congregación, del 27 de enero de 1935, prescribiendo para cada año un «Día del Oriente cristiano» en todos los seminarios y colegios católicos.

41. Pienso en ciertas especulaciones acerca del carácter sacramental, sobre el matrimonio.

42. M.-J. SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église et de ses Sacrements*, introd., trad., notas y apéndices por dom A. KERKVOORDE, O. S. B. (*Unam Sanctam*, 15), París, ediciones *du Cerf*, 1946; en 8.º, 188 pp.

Iglesia. En la introducción, los apéndices y notas de dom Kerkvoorde, hallarán una documentación de la que podrán sacar ayuda y provecho para su trabajo o su enseñanza.

No obstante, reservándome hablar de la encíclica *Mystici Corporis* en el párrafo siguiente dedicado a la teología del Cuerpo místico, terminaré esta sección sobre las «fuentes» señalando la magnífica colección de textos de Newman sobre la Iglesia, presentados y traducidos en alemán por O. KARRER [43]. Newman es realmente una fuente en el sentido que he dado a esta palabra. Es también uno de los hombres capaces de alimentar el esfuerzo actual del pensamiento católico en el sentido de la integración. Pues ha acertado no perfectamente, pero sí excepcionalmente, en elaborar la síntesis, a la que se esfuerza nuestro tiempo, en llegar, entre estos valores santos y necesarios: fe y razón, vida espiritual e intelectualismo, historia y pensamiento, psicología y dogma, profetismo y vida en la Iglesia, sujeto y objeto, progreso y tradición. reflexión y poesía...

3. *La teología y la historia de los poderes jerárquicos.*

El P. JOURNET, cuya serie de estudios sobre la Iglesia ha podído el lector seguir aquí mismo, ya sea en nuestros boletines ya en la recensión de la revista, ha empezado a publicar un gran tratado, *L'Église du Verbe incarné*, en que se agruparán y completarán estos diferentes estudios. Se propone explicar la Iglesia por las cuatro causas que la integran, y consagrar al conjunto de este gran trabajo cuatro volúmenes: el primero de ellos ha aparecido en 1942 [44]. Trata de la causa eficiente e inmediata que produce a la Iglesia en este mundo, es decir del poder sacramental y del poder jurisdiccional que por su unión íntima constituyen la jerarquía apostólica... [45]. Este programa llena diez capítulos en que se estudian la jerarquía apostólica y su papel en el alumbramiento de la Iglesia, el poder de orden (poder cultual

43. J.-H. NEWMAN, *Die Kirche*. Ubertragung und Einführung von O. KARRER (*Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde*, VI-VII), Einsiedeln, Benziger, 2 vols., 1945 y 1946; en 8.º, 424 y 429 pp.

A partir de la compilación de O. Karrer, pero siguiendo un nuevo plan y con ayuda de ciertos textos importantes, mientras que se suprimían otros que no lo eran, la colección *Unam Sanctam* ha publicado, en 1956, una hermosa colección de J.-H. NEWMAN, *Pensées sur l'Église*, 442 pp.

44. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*. I. *La hiérarchie apostolique* (*Bibl. de la Revue thomiste*), París, Desclée de Brouwer, 1942; gr. en 8.º, XVIII-734 pp.

45. Página XI. Journet continúa: «Un segundo libro estudiará la naturaleza de la Iglesia, compuesta — a imagen de Cristo por una parte, y del hombre por otra — de un elemento espiritual, de suyo invisible: es la causa formal o el alma de la Iglesia; y de un elemento material, de por sí visible: es la causa material o el cuerpo de la Iglesia. Del alma de la Iglesia deriva su unidad, y del cuerpo de la Iglesia emana su catolicidad... Un tercer libro tratará del fin de la Iglesia, es decir, de Dios en tanto que Él es para ella como un bien común «separado»; luego, de su orden interior, que es su bien común

común a todos los miembros; poder cultual jerárquico), el poder de jurisdicción según sus dos formas: jurisdicción extraordinaria o apostolado (poder de los Apóstoles), jurisdicción permanente o pontificado. El P. Journet, que introduce de nuevo el magisterio dentro del poder jurisdiccional, divide este poder en declarativo y canónico, atribuyendo a cada uno de ellos una especie de infalibilidad correspondiente a su naturaleza: infalibilidad especulativa e infalibilidad práctica o prudencial. A propósito del poder canónico, Journet dedica largas exposiciones a las relaciones de la Iglesia con la sociedad temporal, a la distinción entre la cristiandad sacral y la cristiandad profana [46], a varias cuestiones bastante delicadas, tales como el ejercicio del poder coercitivo en la Edad Media, la Inquisición, la Guerra santa y la Cruzada [47]. El estudio se prolonga al hablar de las dos formas de la jurisdicción de *jure divino:* jurisdicción particular de los obispos y jurisdicción universal del Papa (estudio del primado, de la infalibilidad, de los concilios, del poder temporal de los papas), se termina por un capítulo de síntesis sobre la unidad y la acción de la jerarquía y un capítulo final sobre la apostolicidad, propiedad y nota de la verdadera Iglesia.

Es imposible exponer en detalle, aunque sea de un modo muy sumario, las tesis del autor. Su libro tiene una densidad de documentación, de pensamiento, de distinciones de las que ningún resumen daría una idea exacta. Sobre más de un punto ha hecho avanzar Journet la teología en estas cuestiones, y aporta definiciones, distingos, luces que serán para siempre una adquisición lograda y decisiva.

Así, por ejemplo, sobre la pertenencia a la Iglesia; sobre las diferentes acepciones y extensiones de la palabra misma Iglesia; sobre el poder canónico, que no había sido nunca objeto de un estudio *teológico* de una envergadura y precisión semejantes; sobre cristiandad de tipo sacral o de tipo profano; sobre la coerción; sobre la unidad de la jerarquía; sobre su efecto que Journet, a despecho de varias críticas, persiste en llamar «alma creada» de la Iglesia [48].

inmanente, de donde resulta su santidad... Por último, un cuarto libro evocará brevemente lo que fue la Iglesia en su preparación antes de Cristo y lo que será en su consumación...»

Esta distribución del tratado de la Iglesia según las cuatro causas, y sobre todo la relación que se establece entre las cuatro causas y las cuatro notas, respectivamente, que Journet ha encontrado en el P. Garrigou-Lagrange, era, como ya lo he indicado en el *Bull. thomiste* (1933, p. 954, n. 2) una idea del P. Ambrosio Gardeil. Éste la había utilizado en un curso sobre la Iglesia, desde 1886. Las notas de este curso, de las cuales sólo ha redactado (en latín) el principio, han permanecido inéditas.

46. A decir verdad, apenas si define ni describe esta cristiandad profana. Se trata de saber si está acertado conservarle a ésta el nombre mismo de cristiandad, muy implicado en un contexto histórico.

47. Sobre la noción de cruzada se han publicado, estos últimos años, estudios excelentes de Et. Delaruelle, en el *Bull. de Littér. eclés.*, 1941 s. (véase Col. de Revistas) y M. Villey, *La Croisade, Essai sur la formation d'une théorie juridique.* París, Vrin, 1942.

48. Journet se explica y se justifica de ello en dos artículos de *Nova et Vetera: L'âme créée de l'Église* (abril 1946, pp. 165-203). *Note sur la distinction de deux âmes de l'Église: l'une créée, l'autre incréée* (julio 1946, pp. 284-300).

¿Es justo por ventura formular ahora algunas reservas sobre una obra de tanta amplitud y de una tal riqueza o dirigir algunas observaciones a un teólogo que ha hecho un esfuerzo así y ha dado pruebas de una tal inspiración? Quizá sí, aunque con la condición de subrayar muy bien que estas críticas se formulan dentro de un asentimiento sincero y cordial a tantas páginas profundas y luminosas.

El P. Journet se mantiene en la división de los poderes de la Iglesia en dos: orden y jurisdicción. Tiene a su favor a santo Tomás, tiene el Código, y aún a otras autoridades. Da razón de ciertos hechos (cfr. p. 185) más fácilmente de lo que lo hizo Billot con su noción de jurisdicción instrumental. Pero estimo que encoge con esto y estrecha las perspectivas de una teología del magisterio (cuya naturaleza por lo demás no profundiza). Creo también que no aprovecha la idea grande y simple a la vez, tan bíblica y tradicional, relativa a los poderes de la Iglesia, a las tres prerrogativas de Cristo, de las que no trata apenas, y no mantiene su distribución clásica: sacerdote, rey y profeta[49]. De igual suerte, no ha dado a su tratado el apoyo de una noción bíblica un tanto amplia del apostolado o del testimonio. O aún, hablando del episcopado, en su solo marco del poder canónico, ha dejado de describir su grande y bella teología. La forma en que Journet habla de los concilios (p. 507) en plena consonancia sobre el Derecho canónico actual, responde menos perfectamente a la realidad concreta de lo que han sido en la vida de la Iglesia: cfr. *infra*. En fin, ¿es exacto ver en la apostolicidad el motivo propio de la conversión de Newman, cuando ésta aparecía claramente como si se apoyara en una evolución de una consideración de la apostolicidad y de la Iglesia antigua, a la de la catolicidad y de la Iglesia actual?

La mayor parte de estas observaciones se refieren a puntos particularres. Pero si se considera el conjunto o, mejor dicho, el método seguido y el género literario que se ha adoptado, nos permitiremos una observación en la cual se halla quizá, a no dudarlo, la razón de esa especie de insatisfacción que los lectores de esta grande obra nos han manifestado con frecuencia. El padre Journet ha hecho un esfuerzo digno de encomio no solamente en cuanto al pensamiento, sino en lo tocante a la información: la erudición acumulada en el texto, los excursus o las notas, es considerable. Muchos trabajos o puntos de vista modernos fecundos se hallan asimilados en su obra[50]. Para muchos tiene este libro, sino siempre en cuanto a la forma, en cuando al fondo, un valor real de respuesta a muchos problemas y dificultades de los modernos, muy particularmente de nuestros hermanos separados. Pero muchas interesantes acotaciones se nos dan generalmente como *ex abrupto*, partiendo del sistema de ideas de los grandes comentadores de santo Tomás, de suerte que el verdadero «dato» aparece como si fuera este sistema de ideas en sí mismo

49. Journet habla más bien de Cristo como sacerdote, salvador y rey. Sobre la trilogía que podemos llamar clásica, señalo un estudio que me ha resultado inaccesible: J. FUCHS, S. J., *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie* (disertación inaugural), Bonn, 1941.

50. A este respecto he saboreado particularmente la asimilación de bellos y grandes pensamientos de Möhler o del esquema de Mons. Batiffol sobre las tres zonas de la *potestas* papal (p. 583). Me adhiero casi incondicionalmente al punto de vista de Möhler, de las páginas 630 ss.: estas páginas son excelentes y serán de gran valor para sucesivos estudios.

(con sus categorías especulativas adquiridas, a menudo filosóficas), más bien que el texto bíblico o el desarrollo de la tradición, sacado tanto de la vida de la Iglesia como de los documentos escritos de los Padres y de la liturgia. Las distinciones escolásticas, cuyo valor y necesidad me guardaré muy mucho de ignorar, aparecen entonces no tanto como el resultado de un esfuerzo para sacar en claro y construir científicamente el dato, como este dato en sí con el que la teología está en contacto y sobre el cual ejerce directamente su contemplación.

Me parece también que ciertas partes del libro habrían podido presentarse con una luz histórica más clara, es decir, a la luz de un real desenvolvimiento (continuidad) y de una real sucesión de formas. En Journet, ya lo hemos dicho, campea una erudición considerable; pero esta erudición viene más bien a sustentar las categorías y las distinciones conceptuales adquiridas con anterioridad y de otras partes. Estoy convencido que un tratamiento más francamente histórico de las cuestiones, como las del poder temporal, de la autoridad de la Iglesia sobre lo temporal en la cristiandad de tipo sacral, etc., habría puesto de relieve estos hechos con una luz más diáfana aún, sin que el esfuerzo del pensamiento especulativo perdiese un ápice por haber consentido en representar solamente una función segunda (no digo secundaria). Creo también que la introducción de este conato especulativo en las perspectivas bíblicas, tratadas *en primer lugar,* le habría procurado aún más equilibrio y fuerza. A este respecto lamento que, en su plan de conjunto, el autor haya reservado para su cuarto y último volumen la preparación de la Iglesia y su consumación, o sea, si lo comprendo bien, la constitución del pueblo de Dios a través del Antiguo Testamento y su culminación escatológica. Estoy firmemente persuadido que precisamente una percepción clara de la situación de la Iglesia entre el Antiguo Testamento y la escatología, es decir, en el gran movimiento que va desde las promesas a su cumplimiento total, es lo que puede dar a la eclesiología su equilibrio y sus dimensiones verdaderas. También creo firmemente que es esto y sobre todo el sentido escatológico lo que hace más falta a los tratados de estilo, llamado «post-tridentino», de la Iglesia[51]. A decir verdad, ni la perspectiva histórica ni la escatológica están ausentes en el tratado de Journet, y es porque éste marca con relación, por ejemplo, a los tratados dogmático-teológicos del siglo XVIII, un progreso considerable. Pero estas perspectivas habrían tenido, según creemos nosotros, más importancia aún si se hubiesen desarrollado en sí mismas, con anterioridad al esfuerzo de construcción propiamente especulativo o de precisión escolástica, y como en la raíz de ese mismo esfuerzo.

Después del volumen tan especulativo del P. Journet, hay también sobre algunos problemas tratados por éste, estudios puramente históricos que debe-

51. Lo que coloca las *Theses de Ecclesia* de Franzelin netamente fuera de esta categoría ¿no es acaso la evocación de las preparaciones y de las consumaciones de la Iglesia? Por otra parte, estoy cada vez más convencido de que el concilio de Trento no tiene que ver nada en lo que estos tratados encierran de intrincado y de insuficiente; comp. el estudio de Arnold, reseñado *supra,* y el boletín del P. Duval: *Rev. Sc. phil. théol.,* 1947, pp. 241-271.

mos presentar aquí: se refieren principalmente al papado, a los concilios, a la relación de la Iglesia con la autoridad temporal.

Papado. — Aparecieron durante la guerra, sobre el papado como institución orgánica de la Iglesia, dos libros dignos de mención, escritos por autores no católicos romanos: el primero, por Fr. Heiler [52], profesor en la Universidad de Marburgo, que pasó no ha mucho del catolicismo al «evangelismo católico», de la *Hochkirche,* de la cual es jefe; el segundo, por T. G. Jalland, *vicar* de Santo Tomás el Mártir, en Oxford [53]. Son dos libros de buena fe, dos grandes libros, dignos el uno y el otro de la más seria atención. Su valor intrínseco, la importancia del asunto de que tratan, la situación de su autor, en fin, el hecho de que hayan aparecido en el extranjero y corran el riesgo de permanecer inaccesibles o ignorados en Francia, nos invitan a presentarlos aquí con cierta detención.

Fr. Heiler ha emprendido una obra monumental, titulada *L'Église Catholique de l'Orient et de l'Occident:* el primer volumen, *Église primitive et Église d'Orient,* apareció en 1937 (cfr. *Rev.* 1938, Suppl., p. 8). El segundo volumen será dedicado a la Iglesia católica romana; el tercer volumen, a las iglesias no romanas de Occidente y a la unión de las iglesias. Presentamos hoy la primera parte del segundo volumen (a la que debe seguir una segunda parte en que serán descritos el marco y la sustancia de la vida católica): se ha titulado *Autonomie dans l'Église ancienne et centralization papale.* La manera con que se produce Heiler se encuentra ahí patente: generosidad y objetividad de las bibliografías, especie de fervor en la exposición, en la cual los textos que se aducen y los hechos están animados por una convicción cálida, elocuente y ofrecida con un estilo armonioso, sugestivo y limpio. Heiler no hace pura historia «objetiva»; tiene una posición, es militante en lo que toca a la cuestión de la Iglesia y de su unidad. También en este nuevo libro hay dos cosas netamente asociadas con el pensamiento y la exposición del mismo autor, pero relativamente disociables: la historia y el juicio, los hechos y su interpretación, y sobre todo su apreciación.

La historia es la del paso de un régimen de iglesias autónomas [54] al ré-

52. Fr. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus,* Munich, 1941; gr. en 8.º, XVI-420 pp.

53. T. G. Jalland, *The Church and the Papacy. A Historical Study being eight Lectures deliv. before the University of Oxford in the year 1942 on the Foundation of J. Bampton,* Londres, S. P. C. K., 1944; en 8.º, XI-568 pp.

54. En el sentido que esta palabra tiene en el Derecho canónico de las iglesias orientales no romanas (cfr. p. 3, n. 1), en que se distinguen las iglesias autocéfalas, totalmente independientes, y las iglesias autónomas que, independientes en su vida administrativa y cotidiana, no dejan de ser dependientes de otra Iglesia para la designación y la consagración de su metropolitano. Heiler da, como ejemplo de Iglesia autónoma, la de Etiopía frente a la Iglesia copta. Es sabido que la Iglesia de Etiopía depende, por lo menos desde el principio del siglo IV, de Alejandría, de la cual recibió muy pronto el monofisismo. Ahora bien, no solamente el Abuna, residente en Addis-Abeba, era nombrado y consagrado por el patriarca copto, sino que ha sido siempre, hasta hoy, un monje «copto». Sólo por una decisión de 31 de enero de 1946, el Santo Sínodo copto admitió que el metropolitano de Etiopía fuese en adelante un monje etíope. Sin embargo, el poder de consagrar a los obispos no le ha sido aún concedido y permanece siendo privilegio del pa-

gimen de la unidad y aun de la uniformidad regulada por el poder central. En su primera sección Heiler da sucesivamente una rápida pero muy densa monografía sobre cada una de las antiguas iglesias autónomas de Occidente, su historia, su organización, su liturgia, sus rasgos particulares: Iglesia norteafricana, Iglesia visigótica española, Iglesia mozárabe, Iglesia franca y antigua liturgia galicana, Iglesia de Milán y rito ambrosiano, Iglesia de Aquilea, Iglesia céltica, Iglesias arrianas de origen germánico. El caso de cada una de estas iglesias es particular, considerando su historia, la posición geográfica, los caracteres étnicos y culturales. Tarde o temprano y por causas diversas, Roma sustituyó su gobierno por el de organismos locales. En África, la autonomía no fue reducida por Roma, pero sí por los musulmanes que, destruyendo el cristianismo, sortearon el obstáculo más importante a la manumisión de Roma en Occidente. La Iglesia visigoda, y con ella su liturgia, desapareció con el estado teocrático que la albergaba. Mas, en la Galia, en Milán, en las cristiandades célticas y en Germania, un propósito de organización y de uniformización dio al traste con las iglesias nacionales relativamente o totalmente autónomas. De tal suerte que, dice Heiler, a un conjunto de iglesias independientes, leales a la Sede de Pedro, pero que no reconocen propiamente la jurisdicción del Papa, y que realizan con las demás iglesias una unidad basada en la similitud y parentesco de la estructura eclesiástica y de la liturgia, ha sucedido una Iglesia unitaria directamente gobernada por Roma [55].

La segunda sección del libro trata del desarrollo de la institución papal. Según Heiler, Pedro estuvo realmente en Roma, pero nada prueba que haya existido allí su cátedra episcopal. Por lo demás, los Apóstoles no tenían una cátedra episcopal particular. En Roma, dice Heiler, no se tenía idea alguna, antes de san Cipriano, de un episcopado de Pedro ni de una cátedra de Pedro; pero se gloriaban del martirio y de la tumba de los dos apóstoles Pedro y Pablo. En el fondo, al lanzar la idea de Pedro como fuente del episcopado y símbolo de su unidad, Cipriano fue uno de los creadores de una teología de la *Cathedra Petri,* de la que Roma cosecharía todo el fruto. Roma tiene por otra parte un cierto primado, aunque este primado era, en sus orígenes, atribuido

triarca copto. Se ve que la «autonomía» no es siempre mucho más liberal que la centralización... [nota de 1962: este estado de cosas ha cambiado después del acuerdo tomado el 28 de junio de 1959: el patriarca copto de Alejandría ha reconocido al metropolitano de Etiopía el título de «patriarca-*catolicós*». Éste, en lo sucesivo, elige y puede consagrar a los obispos a condición de que presten juramento al patriarca de Alejandría].

55. Puede ser interesante notar, para los teólogos que al mismo tiempo son historiadores, lo que podríamos llamar una cierta rehabilitación de la idea de Iglesia nacional: sin ir, naturalmente, contra la unidad de la Iglesia universal y la autoridad del Papa. Véase, por ejemplo, J. LORTZ, *Untersuchungen zur Missions-Methode und zur Frömmigkeit des hl. Bonifatius nach seinen Briefen,* en *Theol. Quartalsch,* 1940, pp. 133-167: subraya el hecho de que existen, en la nacionalidad, fuerzas que no se deben desconocer ni dejar de utilizar fuera de la comunidad cristiana. El P. FR. DVORNIK, *National Churches and the Church Universal* (Londres, Dacre Press, 1944), después de echar una ojeada sobre los diferentes ejemplos de iglesias nacionales en Oriente y en Occidente, concluye formulando la idea de lo que llama la solución bizantina y que ha demostrado en otra parte haber sido aceptada por Focio: una autonomía administrativa dentro del reconocimiento del primado de Roma como recurso supremo y árbitro soberano.

a la comunidad y no al obispo. Roma posee, desde sus comienzos, en la Iglesia el carisma del gobierno autoritario y de la conducta pastoral; tuvo, mucho antes que las demás iglesias, el sentido de las definiciones dogmáticas y disciplinares; ejerció una solicitud y una caridad hacia todas las iglesias. Desde el siglo II tuvo su carácter de Iglesia, poseyendo el encargo de la Iglesia universal. Desde este momento también (disputa pascual) manifiesta una inclinación agresiva al centralismo. Así tenía entonces no un primado de jurisdicción, sino únicamente un primado de honor: un primado de autoridad religiosa y moral, un primado pastoral y de servicio fraternal. Tal es la situación a la que Heiler quisiera que se volviese. El resto del libro se orienta hacia la postura entre un primado de dominación, que se identifica con un primado de poder y de jurisdicción, y por otra parte un primado de servicio fraternal que halla su expresión en un san Gregorio y en un san Bernardo, y finalmente en el mito del *papa angelicus* con el cual termina la obra.

El *crescendo* de la idea del primado de jurisdicción y del episcopado universal empieza después del concilio de Nicea (veremos en Jalland una interpretación de este hecho): concilio de Sárdica, Dámaso, Siricio, etc.; san León formula la idea del episcopado universal del Papa, *plenitudo potestatis,* y la de una perpetuidad de la función, como también de la persona de Pedro en el obispo de Roma: idea que ha sido siempre extraña a Oriente, a la que opondrá resistencia el can. 28 de Calcedonia (también aquí tiene Jalland una interpretación distinta y más profunda del sentido de este hecho). Después de san Gregorio, con el cual triunfa por un momento el ideal del «siervo de los siervos de Dios», empieza el *processus* por el cual el papado vendrá a ser un imperialismo espiritual. La Iglesia de Occidente en peso viene a ser un gran patriarcado sometido a la jurisdicción (a la administración) directa de Roma; Nicolás I querrá extender una jurisdicción semejante sobre los búlgaros, y esto dará motivo a la disputa con Focio. Las falsas Decretales, si no determinaron positivamente el desarrollo del primado conseguido antes de ellas, dieron no obstante el golpe de gracia a lo que subsistía del régimen de los metropolitanos. Los pontificados de Gregorio VII y de Inocencio III proporcionan evidentemente a Heiler abundantes hechos y textos [56].

Un capítulo íntegro describe la lucha, seguida después de Gregorio VII hasta nuestros días, del nuevo papado contra la corriente evangélica y episcopaliana. A decir verdad, no se aprecia, salvo en un orden sentimental, una unidad seria entre los diferentes heraldos del evangelismo. Entre un san Bernardo que admite dogmáticamente todo lo del primado, pero quiere que se ejerza en *ministerium* no en *dominium,* y Lutero, que niega todo lo del primado y desconoce la estructura y la realidad misma de la Iglesia, ¿cuál es la unidad? Las páginas más interesantes de este capítulo son sin duda alguna las que Heiler consagra, *con amore,* al conciliarismo moderno y tan matizado, de Nicolás de Cusa (que, después del concilio de Basilea, admitió la superioridad del Papa sobre el concilio) y a las ideas de un Wessenberg.

56. Aún se podría observar que Inocencio III admitió para los búlgaros una estructura parecida a la de la Iglesia de Oriente antes del cisma: autonomía administrativa con el reconocimiento del primado romano: cfr. *Acta Conv. Pragensis,* 1930, p. 76.

Es necesario, decíamos nosotros, distinguir en el libro de Heiler, la historia y la interpretación, los hechos y el juicio. Los hechos son exactos, y algunos de los puntos de vista más delicados de esta historia (por ejemplo, el que se refiere a san Cipriano o Döllinger) se presentan con equilibrio y exactitud. Se podrían, sin duda alguna, evocar otros hechos, otros testimonios. El autor no podía decirlo todo, desde luego. Pero a propósito de su interpretación quisiéramos hacer ciertas observaciones sobre algunos puntos principales:

1. Heiler llega a identificar el desenvolvimiento de la jurisdicción universal del Papa o de su primado de jurisdicción (que para los católicos es un artículo de fe), con el *processus* de centralización administrativa, de administración directa por Roma o de uniformización, todo lo cual no son más que modalidades históricas que reemplazan al régimen concreto o disciplinar de la Iglesia[57]. Ciertamente, ambas cosas van barajadas en la historia. Pero en el plano de enjuiciamiento teológico en el que se sitúa Heiler, deben distinguirse netamente. Que los mismos teólogos católicos no hayan distinguido lo bastante estos dos puntos es cosa que se puede conceder. Pero los trabajos de Bréhier, de Batiffol, que Heiler conoce v aprecia, o más recientemente los de Dvornik, le llevan a extraer una especie de sustancia pura y mínima del primado jurisdiccional, lo que reconoció Focio en el sínodo de 861, como lo demuestra Dvornik[58]: primado que, no implicando el régimen particular de centralización o de administración directa de las iglesias por Roma, dejaba a estas iglesias una autonomía administrativa, y sólo se introducía canónicamente en el reconocimiento del derecho de apelación a la Sede Apostólica y del juicio de las causas por Roma.

2. Heiler mezcla en la historia (de la que está por cierto muy bien informado), un cierto romanticismo de los puntos de vista determinados por el sentimiento. En realidad, es a través de toda su obra el hombre de un *Reformkatholicismus* de matiz religioso y de inspiración evangélica. No arremete contra el primado, sino contra un primado en el cual las exigencias del poder, con lo que tienen fácilmente de jurídico y duro, recubran o parecen recubrir la actitud cristiana y pastoral del servicio fraterno. El primado no le choca en san Gregorio el Magno, pero sí en Gregorio VII; no le chocaría ejercido por un *papa angelicus*. Que sea necesario ejercer el poder con un espíritu de humildad y de caridad evangélicas, estamos de acuerdo. Pero en Heiler este espíritu parece exigir que el poder mismo deje de ser un «poder». Heiler nos parece hacer refluir aquí una espiritualidad, una exigencia espiritual sobre una posición dogmática, y confunde dos planos que no por tener relación entre sí, son menos diferentes.

57. Cfr., por ejemplo, pp. 185, 201: no existía, dice, primado de jurisdicción, ya que había iglesias (administrativamente) autónomas, que se sustraían a la centralización. Cfr. también p. 233, donde H. ve el origen del primado de jurisdicción dondequiera que se extiende a todo el Occidente la autoridad «patriarcal» del Papa o una administración directa por Roma.

58. Cfr. *Le patriarche Photius, père du schisme ou apôtre de l'unión?*, en la *Vie intellectuelle,* diciembre 1945. pp. 16-28; *National Churches*..., p. 49 (donde se dan otras referencias).

Esto entraña en nuestro autor una cierta punta de irealismo. Teniendo los ojos fijos sobre su ideal, no ve suficientemente que el *processus* de centralización, e incluso el de uniformización, constituyen en la vida de la Iglesia hechos que tienen su sentido y representan también un movimiento de la historia. En hecho de verdad, la centralización se organizó sobre todo bajo Gregorio VII y ha representado, históricamente, un gran bien. Garantizó a la Iglesia una independencia frente al poder principal, una pureza en la elección de pastores, que son bienes tan grandes y quizá «más reales» que tal o cual particularismo litúrgico. ¿De qué sirve lamentarse sobre la desaparición del patriarcado de Aquilea y de su liturgia, cuando la realidad histórica, por lo demás secular y contingente, que las suscitó por un momento, desapareció después de largo tiempo? Por encima de todo remordimiento o pesar arqueologizante del pasado, está la vida de la Iglesia: Heiler lo sabe muy bien, y sin embargo, ha escrito en este sentido a propósito de Döllinger y de Strossmayer, páginas excelentes (pp. 347 y 349). Estas iglesias nacionales, cuya asimilación alguien lamenta, autónomas a los ojos de la Santa Sede, ¡han sido tantas veces dependientes del príncipe! Así, la Iglesia visigótica de España, así las Iglesias arrianas germánicas. No se puede decir en verdad que el olvido de la pobre cristología de estas últimas haya sido una pérdida, ni que el régimen de las *Eigenkirchen* haya sido un bien, ni que el particularismo nacionalista germánico fuese totalmente puro e incensurable, ni que la sujeción de estas iglesias a Roma, su inserción plena en la unidad, no hayan sido un bien y un progreso desde el punto de vista del cristianismo puro y simple. Lo que ha sido verdadero en el pasado lejano se ha verificado también en el mundo moderno, por lo menos hasta la laicización completa del Estado: se ha visto a las iglesias nacionales caer generalmente bajo la jurisdicción de los príncipes, que no valía la de Roma: el febronianismo, históricamente, ha venido a ser el josefismo.

Que la vida de la Iglesia, y más precisamente el ejercicio por Roma de su primado de jurisdicción hayan podido ser acompañados aquí o allí de excesos, de dureza, hasta de impureza, nadie lo negará. Pero se puede reconocer sin decir con Heiler que, en el desarrollo del papado, la degeneración o el abastardamiento han sido barajados con el auténtico desarrollo. La respuesta a las páginas 373-386 en que Heiler propone esta idea, me parece haber sido dada por Newman en el prefacio de la tercera edición de la *Vía media* (pp. XXXVII ss.). La vida acarrea muchas impurezas. No se compagina con los principios puros solamente, sino componiéndolos con realidades. Cuando las tres funciones de la Iglesia (sacerdocio, magisterio y regencia) se introducen concretamente y se ejercen en la Historia, su condición es componer y aglutinarse con muchas cosas limitadas y mezcladas...

3. En el curso de la obra de Heiler, un sentimiento se impone al espíritu: esta afirmación de una jurisdicción universal, de la cual nos traza el *processus*, sobre todo si se la desliga del hecho concomitante de la centralización, no representa una creación, la intervención de una novedad, sino un desarrollo.

59. *Chrétiens désunis*, 1937, pp. 239 s.; artículo *Schisme*, en *Dict. de Théol. cath.*, col. 1301 s.; *Vie intellectuelle*, abril 1946, p. 13 s.

La cosa es tan continua, tiene raíces tan características desde la época antenicena, que a pesar de todo, se saca de la exposición de Heiler, una convicción muy positiva. Él mismo se pregunta en el momento de concluir, si todo el desarrollo del papado procede de Dios o del hombre. Estaríamos tentados de afirmar que ya se ha dado una respuesta a una cuestión parecida (*Act.* 5, 38-39). Heiler responde, lo hemos visto ya: esto procede de Dios y a la vez de los hombres o del maligno; se dan a un mismo tiempo progreso orgánico y cambios deplorables con relación a la tradición antigua... Que ciertos elementos adventicios se hayan mezclado con alguna impureza lo hemos explicado ya más arriba. Quisiéramos subrayar aquí el carácter normal y continuo del desenvolvimiento de la institución eclesial. Hay aquí un llegar a hacerse conscientes y una realización progresiva no sólo del primado papal, sino de la naturaleza de la Iglesia como pueblo de Dios y forma terrena de su reino. Con los ortodoxos y los anglicanos, Heiler subraya que la unidad de la Iglesia antigua, la que tenían entre ellas las iglesias locales autónomas, era la de una semejanza y de un parentesco en la organización eclesiástica, y la liturgia, la de una conformidad de fe, de estructura y de culto. Hay incontestablemente algo de cierto en esta representación de la Iglesia antigua formada de iglesias locales parecidas. Pero, además de que esta unidad de similitud entre las iglesias locales autónomas que Heiler nos describe, es algo muy aproximativo (¿cuál es, por ejemplo, la unidad entre las iglesias arrianas góticas y la Iglesia fiel a Nicea?), creo que el desarrollo histórico en el sentido de una Iglesia unitaria es un desarrollo normal y presenta un progreso. Sería necesario, para explicar plenamente mi pensamiento, reanudar la exposición que he hecho en otra parte [59] sobre las tres zonas de unidad de la Iglesia según Cayetano. El paso de la Iglesia de un estado casi federativo a una comunidad sociológicamente una, representa una conquista normal y plenaria de su conciencia y de su unidad de pueblo de Dios.

4. En fin, para hacer hincapié sobre su tesis, Heiler pasa a mejorar en el catolicismo, los elementos centralizadores uniformizantes o autoritarios. Así, en su interpretación del *ex sese non ex consensu Ecclesiae* del concilio Vaticano I (pp. 342. 344; pero es mucho más exacto p. 348) [60]: o aun cuando nos presenta el Código de derecho canónico de 1917 como obligatorio para toda la Iglesia (pp. 359 ss.; más exacto aún en p. 366). Heiler, repetimos, ha hecho un esfuerzo de objetividad, de buena fe, hasta de simpatía. Pero sigue, no obstante, su esquema: el de una centralización y uniformización progresivas, de un desarrollo creciente del absolutismo. Hay aquí una parte de «tesis» y de sistematización.

El libro de Tr. G. Jalland, miembro de la Iglesia anglicana, es bastante diferente del de Heiler por el tono y por la perspectiva. Y sin embargo, parte, con él, de la misma inquietud, la unidad cristiana: no podría haber unidad total sin la Iglesia de Roma, y sería pueril pensar que Roma pudiera renun-

60. Inclusive falsa interpretación de esta fórmula en N. Arseniev, citado en S. Tyszkiewicz, *La Sainteté de l'Église christoconforme*, Roma, 1945, p. 22. Se consultará útilmente, sobre esta materia, el texto conciso, pero muy diáfano, del cardenal Dechamps, que he publicado en esta *Revue*, 1935, pp. 296-299: cfr. *supra*, p. 313.

ciar a lo esencial de sus pretensiones. Al igual que Heiler, Jalland se plantea esta cuestión: el papado, tal como se ha desarrollado y afirmado, ¿es de Dios o de los hombres?

Establece, en primer lugar, el hecho de que Jesús fundó realmente la Iglesia, así como también el lugar asignado a Pedro en el N. T., su venida a Roma e incluso su pontificado romano. Estos capítulos I y II no son los más originales del libro, y hasta creo que los textos petrinos del Evangelio podrían ponerse mucho más de relieve. De igual modo, los capítulos VI al VIII (el papado en la Edad Media, en la Europa moderna y en el siglo XIX) no son muy originales y representan una exposición condensada y jugosa, hecha con frecuencia de segunda mano.

La parte más importante y la más nueva del libro es aquella en que Jalland estudia la Iglesia y la Sede romana antes de Diocleciano (cap. III), el papado y el autocratismo constantiniano (c. IV), el papado y el imperio en su época más tardía (c. V): más de 260 páginas de una gran densidad. Se da una interpretación y también una tesis muy coherente. Esta interpretación es muy favorable al primado romano, cuyos indicios [61], y luego las afirmaciones, sea en los hechos sea en los textos, adquieren en Jalland un realce y un carácter también positivo [62] como en los mejores escritores católicos, al menos cuando éstos resisten a la tentación de mejorar los testimonios [63]. Para él hay una gran diferencia entre la condición de la Iglesia antes de Constantino y después de él. Hasta Diocleciano:

61. Desde el momento que el «desarrollo» es la ley del cristianismo como de toda la obra de Dios, es normal que simples indicios precedan a las expresiones más explícitas. En el caso del primado romano, es legítimo interrogar y utilizar los índices. Por una parte, en efecto, vemos «muy pronto» a la Sede romana obrar con una conciencia «clara» de su misión y de sus prerrogativas; por otra parte, sobre el pasado más antiguo, poseemos pocos datos: lo esencial nos ha llegado por Eusebio, que está medianamente informado de las cosas de Occidente. Estamos, pues, no solamente autorizados, sino invitados a ir en busca de los indicios. Estos indicios existen, y no se pueden desatender.

62. Jalland, en la cuestión de las dos recensiones del c. IV del *De unitate* de san Cipriano, se asocia a la posición del P. Bevenot (que rechaza, un poco rápidamente, Heiler): según el P. Bevenot, que ha estudiado la tradición literaria de este capítulo IV y ha clasificado en siete familias 157 manuscritos del *De unitate*, la versión «romana» del texto es primitiva y el mismo Cipriano suprimió algunos pasajes referentes a su disputa con el papa Esteban: M. BEVENOT, S. J., *St-Cyprian's de Unitate Chap. 4 in the light of the manuscripts* (*Analecta Gregoriana*, XI), Roma, 1937. Al mismo tiempo, O. PERLER llegaba a conclusiones parecidas: *Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels De Unitate Ecclesiae*, en *Römische Quartalschrift*, 44 (1936), pp. 1-44, y *De catholicae Ecclesiae Unitate*, cap. 4-5. *Die ursprünglichen Texte, ihre Ueberlieferung, ihre Datierung*, ibid., pp. 151-168. Indicamos aquí que P. de Labriolle ha dado una excelente traducción de esta breve obra de san Cipriano: *De l'unité de l'Église catholique*. Traducción y notas (*Unam Sanctam*, 9), París, 1942.

63. Hay casos de tales valoraciones excesivas, por ejemplo, en la obra de Mons. Batiffol: a propósito del asunto del obispo de Arlés, Marciano, en la época de san Cipriano, o del *Causa finita est* de san Agustín. O aún en el P. Madoz, a propósito de Vicente de Lerins. Esto por no citar más que autores de verdadero valor y no decir nada de algunos manuales de apologética en que el espíritu triunfalista, la falta de sentido histórico y crítico llegan a veces hasta la falta de honradez.

1. El imperio tiene algo de federación de ciudades o de provincias. Así también las Iglesias locales se administran por sí mismas; no se registran sino de una manera esporádica, ocasional y bastante improvisada, hechos de vida eclesiástica que rebasan el marco local o provincial, intervenciones de una instancia superior en la vida de las otras Iglesias. En estas condiciones no hay que buscar, dice Jalland, hechos donde se manifieste la jurisdicción universal de Roma. El primado incontestable de la Iglesia romana representa, en esta época, un valor de referencia, una cierta cualidad de norma que tiene esta Iglesia para todas las otras: *primacy of normality*. Todavía se introdujo esta cualidad hasta la mitad del siglo II, en los hechos y actitudes más bien que en los textos, en particular en los hechos de viajes a Roma. Se estaba todavía en una época de tradición oral más que de formulación, como puede deducirse igualmente por el ejemplo de la fe trinitaria en los Padres apologetas. También, observa Jalland, el hecho de que Roma no parezca invocar entonces a su favor los textos petrinos del Evangelio, no prueba gran cosa.

2. En esta época también el episcopado, que llegó a ser monárquico, era esencialmente un poder sacerdotal, pues el obispo ejercía los actos litúrgicos. El presbiterio que el obispo presidía *ex officio*, y no el obispo, ejercía las funciones de jurisdicción, pues el presbítero era más bien un magistrado que un sacerdote. La asistencia al obispo en las funciones litúrgicas incumbía a los diáconos que aparecen entonces como los personajes más importantes después del obispo (en Roma fue tradición durante mucho tiempo que el archidiácono sucediese al Papa)[64]. En la época de Diocleciano, este estado de cosas empezó a cambiar. Por una parte la difusión del cristianismo hizo necesaria una cierta desconcentración, a cuyas necesidades el presbiterado, más numeroso, tuvo más posibilidades de responder. Por otra parte, la persecución de Decio había diezmado los cuadros superiores de la Iglesia: se recurrió entonces cada vez más a los sacerdotes que recibieron, al menos ocasionalmente, las funciones litúrgicas, aun cuando no celebraran la eucaristía sino hasta el final del siglo V.

La legislación llamada Edicto de Milán era, desde el punto de vista de los emperadores, la conclusión de un esfuerzo para devolver al imperio su

64. Esta interpretación, cuyo carácter sistemático es bastante claro, la comparten varios sabios anglicanos del mismo matiz que Jalland. Tiene por primer autor a dom Gregorio Dix, monje de la abadía benedictina anglicana de Nashdom, que la ha expresado en varias publicaciones: *Jurisdiction in the Early Church*, en *Laudate*, XV (1937), pp. 112 s.; *The Treatise on the Apostolic Tradition*, Londres, 1937, pp LXXIX-LXXX; *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1945, pp. 28 s., 268 s.; por último y sobre todo en un estudio que he conocido demasiado tarde para poderlo presentar aquí: *The Ministry in the Early Church*, en la gran colección *The Apostolic Ministry. Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy*, publicado bajo la dirección de Kenneth E. KIRK, obispo anglicano de Oxford, Londres, Hodder y Stoughton, 1946 (pp. 183 s.). Se la encuentra también en J. BARKER, *Sacrifical Priesthood*, Londres, 1941.

El P. DVORNIK, en *Blackfriars*, enero 1945, p. 26, ha aducido algunas razones para suavizar el esquema presentado por Jalland. La cuestión merecería tratarse de nuevo en sí misma por algún investigador católico.

unidad moral. De todos modos, después de Diocleciano, el imperio se unifica y se uniformiza. Un *processus* semejante se origina en la Iglesia, la cual puede expresarse, actuar, tener sus asambleas en pleno día. El problema que se le plantea entonces, dice Jalland, es ajustar a esta nueva situación y a la nueva condición del imperio, la conciencia que tenía de sí misma y de su organización. Asistimos entonces a una cierta fijación y uniformización, por parte de la Iglesia, de su ley, sea disciplinar, sea doctrinal: el «texto» se sustituye a la pura *paradosis* oral de las iglesias y a la práctica. Por otra parte, el cambio iniciado ya en el régimen interior de las comunidades continúa operándose. Si hacia la mitad del siglo III el obispo había perdido su monopolio litúrgico y empezado a asociar a los diáconos y también a los presbíteros a la celebración cultual, quedaba, no obstante, aún el solo *sacerdos*. Diversas circunstancias multiplicaron entonces las delegaciones litúrgicas de diáconos y de sacerdotes. Además, la abertura de la Iglesia a una vida ecuménica y pública ha multiplicado los casos en los que el obispo, jefe y representante de la Iglesia local, tenía que decidir, solo o en sínodo, puntos de jurisdicción que correspondían anteriormente al *presbyterium*. Así se operaba una especie de movilización o cambios entre las atribuciones del obispo que, de litúrgicas, pasaron a ser jurisdiccionales y las del *presbyterium*, que de jurisdiccionales se convirtieron en litúrgicas [65].

En las nuevas condiciones del imperio, la Iglesia tuvo, pues, que pensar en su organización ecuménica y, dice Jalland, en elaborar su teoría de la autoridad ecuménica. Desde entonces empezó un conflicto a la luz del cual, de una manera a veces un poco esquemática pero muy sorprendente, interpreta un gran número de hechos que interesan a la historia de la Iglesia y del primado romano. En el imperio de Constantino había una autoridad ecuménica (es decir, «imperial», de imperio) de hecho, la del emperador cristiano. Las condiciones en las que la Iglesia había vivido hasta aquí no le habían permitido explicitar completamente, ni sobre todo formular en los textos su posición en materia de autoridad ecuménica propiamente eclesiástica. El primado romano estaba consolidado, según Jalland, en el orden del conformismo, de fe y de práctica cultual, no en el de la jurisdicción. Pero a partir de Constantino asistimos a una afirmación de este primado en el orden jurisdiccional. Dos pretensiones vienen a chocar y oponerse ante la cuestión de saber cuál será, en la Iglesia, la autoridad ecuménica: ¿Será acaso el César? ¿Será por ventura Roma? O también, para hablar como Jalland, ¿será tal vez la tradición apostólica o el «dogma» del emperador? Es, pues, esta concretización de los órganos ecuménicos de la Iglesia y este conflicto entre la autoridad imperial y la autoridad apostólica del Papa, lo que da su sentido a tantos hechos que Jalland trae a colación en forma tan erudita y precisa.

Notaremos aquí solamente algunos: el VI canon de Nicea (p. 211 ss.); la convocación de los eusebianos en Roma por el papa Julio, con objeto de hacer públicas sus acusaciones contra Atanasio, con la conciencia, por parte del Papa, de que Eusebio de Nicomedia está en camino de establecer el dogma del emperador, como regla, en lugar de la tradición apostólica

65. La misma observación que en la nota precedente.

(pp. 213-218); el testimonio del concilio de Sárdica, tan formal que los adversarios confesionales de Roma negaron la autenticidad de sus cánones o por lo menos de la cláusula final: ahora bien, dice Jalland, cuando se examina la lista de los signatarios de la dirección al papa Julio, uno se inclina a pensar que este llamamiento procedía de hombres que tenían el sentimiento de que la Iglesia necesitaba un órgano ecuménico, que Roma era este órgano y que fuera de ella se caía en una infeudación en el poder imperial (páginas 219-223); la lucha entre Constancio, emperador autócrata, y Liberio: lucha que representa la de las dos concepciones de la fuente de verdad dogmática en la Iglesia, como la «caída» de Liberio representa un descalabro momentáneo de la tradición apostólica por el «dogma» del César (pp. 224 ss.); el rescripto de Graciano y el edicto de Teodosio, ambos en la línea de Sárdica, pero que no durarán por mucho tiempo (246-249); este documento romano que se remonta al papa Dámaso, donde se formula con claridad meridiana el punto de vista de Roma, el orden de las cosas conforme a la *paradosis* apostólica (pp. 255-257); el llamamiento de Timoteo de Berilo a Dámaso y los términos en que éste le responde (p. 258); o, frente al cesaropapismo de Teodosio, la promulgación, por el papa Siricio, de la «primera decretal», instrumento jurídico adaptado a la situación canonizada en Sárdica y que hace de la Sede romana el árbitro universal de la vida de la Iglesia en el marco del imperio cristianizado (pp. 265-272); o aún del mismo Siricio, la reivindicación contra Teodosio II de un primado de la Iglesia de Roma que es, en el cuerpo de la Iglesia, como la cabeza en relación con los miembros (pp. 272-277); es aún en el pontificado de san León, el asunto del canon 28 de Calcedonia; es la protestación de Félix III contra la pretensión de Constantinopla, ciudad del emperador, a ser sede del patriarca ecuménico; es, frente al *Henótico,* decreto dogmático del emperador, la resistencia del mismo Félix III y la deposición por él mismo de Acacio de Constantinopla; es Gelasio I; es, en fin, la teología de la resistencia de los monjes estuditas, partidarios, en Constantinopla, de la posición romana, y que para deshacerse de la tutela imperial, recurren a Roma. Hechos todos que en la proyección de Jalland toman un relieve y un sentido impresionantes.

Que hay en Jalland una parte de tesis y de sistema, no es dudoso. Como quiera que, según él, no se recogió, antes de Constantino, el ejercicio de una judiscción universal de Roma, sino solamente un valor normativo de la tradición romana, desde el punto de vista doctrinal, es necesario que sean eliminados los diversos testimonios que se invocan generalmente como índice de un primado jurisdiccional. Elimina así la intervención del papa Víctor en la cuestión pascual, o más bien interpreta el texto de san Ireneo en este punto, diversamente de lo que se ha hecho comúnmente: en el texto que se alega en este sentido, Ireneo, dice, no habla de Polícrates ni de su Iglesia; la excomunión hecha por Víctor no se refiere pues a éstos, y únicamente se aplica a los partidarios «romanos» de la celebración cuartodecimana. Parejamente, Jalland no explota en el sentido de un poder jurisdiccional del Papa de Roma la invitación que Cipriano le dirige de intervenir en el asunto del obispo de Arlés, pero no retiene ya en este sentido el llamamiento de los obispos de León-Astorga y de Mérida. Para él, la primera afirmación del

primado de jurisdicción se encuentra en la convocación de los eusebianos por el papa Julio.

Un cierto espíritu de sistema se nota también cuando trata Jalland de la oposición entre el emperador bizantino y Roma, para la cualidad de órgano y regla ecuménicos de la vida de la Iglesia. Se ha visto obligado así a acusar el carácter cesaropapista de la autoridad imperial y la infeudación a esta autoridad de las iglesias que se emancipaban, de hecho o voluntariamente, a la de la Sede apostólica. Es necesario reconocer no obstante, que la tesis traduce y explica bastante bien la realidad de la historia, la cual toma de esta suerte un valor y un alcance eclesiológicos capitales.

La misma idea de que el primado de jurisdicción de Roma no pudo explicitarse verdaderamente en la conciencia de la Iglesia y luego inscribirse en los hechos y los textos, más que en la situación del imperio después de Diocleciano, es una idea interesante que la teología católica puede, a nuestro juicio, integrar, a condición, sin embargo, de restarle su carácter exclusivo y sistemático, y salvaguardar la presencia de la institución del primado en el depósito revelado.

Creemos que el primado jurisdiccional «existía» en la Sede de Roma antes del siglo IV. Pensamos también que se pueden recoger de esta existencia, índices de un valor real (cf. *supra*). Pero es un hecho del cual existen muchos otros ejemplos, que las circunstancias exteriores, los grandes acontecimientos, el estado de la sociedad «han condicionado» con frecuencia que el pueblo de Dios se hiciera plenamente consciente de cosas que llevaba en sí mismo y de las cuales vivía, pero cuyas expresiones estaban aún más o menos encubiertas e indistintas. Duhm observa que la conciencia de una misión universal en los grandes profetas de Israel, es consecutiva a esta especie de novedad y ampliación de la Historia que, alrededor del año mil antes de Jesucristo, es el tránsito de las historias particularizadas hacia la *Weltgeschichte*, con el primer gran imperio conquistador, de extensión mundial, «ecuménico» se podría decir, o sea, el imperio asirio. ¿Por qué no habría habido un hecho análogo en el nuevo Israel que es la Iglesia, y por qué, si la interpretación de la historia general para Jalland es aquí exacta, la novedad de un imperio romano ecuménico unificado no habría tenido alguna influencia sobre el desarrollo del primado romano, tanto en la conciencia más neta que se toma de éste, como en su realidad de autoridad ecuménica de valor propiamente apostólico y religioso? Si las interpretaciones históricas de Jalland son precisas —y le corresponde a otro más competente que yo el decidirlo—, su libro representa, además del apoyo apologético que podemos imaginar, una interesante elucidación del sentido eclesiológico del primado romano tal como la Histria nos demuestra que se ha desarrollado y afirmado.

Concilios.—Una cuestión del todo conexa con la del poder pontificio es la de los concilios, especialmente en su relación con el primado romano. En punto a saber quién es, entre el Papa y el Concilio, el elemento soberano en la estructura de la Iglesia no es ya una cuestión abierta. Sin embargo, en la teología de los concilios, y asimismo en la de las prerrogativas papales concernientes a la convocación, presidencia y hasta quizá a la aprobación de los concilios, muchos puntos quedan aún en la oscuridad. Sobre ellos

es preciso no apresurarse, a falta de trabajos positivos que permitirían h... con verdadero conocimiento de causa. Si no se observa una cierta r... sobre estos puntos, en que el dogma no se ha detenido, los teólogos se ... pondrían a ver sus tesis contradichas por hechos debidamente establecido de antemano.

Uno de los puntos mal dilucidados es la ecumenicidad de los concilios el sentido, las condiciones y los criterios de esta ecumenicidad. Sin tocar el problema teológico, el P. Dvornik ha dado, en lo que se refiere al VIII concilio ecuménico, un ejemplo de lo que la encuesta histórica puede suscitar como cuestión[66]. Es sabido que este concilio, IV de Constantinopla (869-870) restableció a Ignacio como patriarca y condenó a Focio. Pero fue castigado por el concilio de 879-880, cuya decisión fue confirmada por el papa Juan VIII Dvornik demuestra, sirviéndose de los documentos más calificados y oficiales que Roma no reconoció la ecumenicidad del VIII concilio hasta los últimos años del siglo XI, momento en que los copistas del cardenal Deusdedit, encontrando en el mencionado concilio un canon que ofrecía un buen apoyo en la cuestión de las investiduras, introdujeron este sínodo en la lista de los concilios ecuménicos de la que había sido suprimido dos siglos antes. Esto no es más que un episodio, pero de tal naturaleza que obliga a los teólogos a ponerse en guardia contra las conclusiones demasiado precipitadas o demasiado rígidamente afirmativas en estas materias.

La noción del concilio, tal como se desprende de los concilios del siglo IV, ha dado pie a un trabajo muy circunstanciado del P. M. GOEMANS, presentado por el autor como tesis doctoral en la Universidad católica de Nimega[67]. Enfrentándose con las definiciones propuestas por Froget en el *Dictionnaire de Theol. cath.* y por Dieckmann en su *De Ecclesia* (que califica de exposiciones dogmáticas que se apoyan en los principios del derecho canónico), Goemans estima que no pueden responder exactamente a la verdad histórica escueta, como nos la revelan los hechos y la antigua tradición. Después de un primer capítulo sobre los concilios anteriores a 325, Goemans estudia sucesivamente el concilio de Nicea, la reacción de los eusebianos contra Nicea, el concilio de Sárdica, el período de las profesiones de fe, los concilios de Rímini-Seleucia, la atenuación del arrianismo en pneumatomaquismo, la doctrina sobre el concilio general en el siglo IV, en fin, el concilio de Constantinopla, de 341 (cfr. cap. IX y X). Todo esto, en cuanto se me alcanza, con una utilización muy atenta de las fuentes y de los trabajos publicados. En conclusión, Goemans compendia las conclusiones teológicas de su encuesta: esto es lo que nos interesa aquí.

Nicea es, durante todo el siglo IV, el centro de interés. Es que Nicea únicamente es *synodos oikoumeniké,* pues sólo Nicea representa todas las partes de la Iglesia, Oriente y Occidente. Arlés, por importante que fuese, no fue concilio ecuménico: Oriente no tomó parte en él; tampoco Sárdica,

66. FR. DVORNIK, *L'oecuménicité du huitième concile (869-870) dans la tradition occidentale du moyen âge.* Academia real de Bélgica, *Bull. de la cl. des Lettres...,* 1938, pp. 445-487.

67. M. GOEMANS, O. F. M., *Het algemenn concile in de vierde eeuw,* Nimega y Utrecht, Dekker y van de Vegt, 1945; gr. en 8.º, XXVII-323 pp. y 2 mapas.

dividida en dos, y por lo mismo occidental; tampoco Constantinopla, concilio puramente oriental, querido y convocado como tal [68].

Los Padres del siglo IV cargan el acento sobre la unanimidad de las decisiones. No hay que urgir en este sentido: en Nicea, dos obispos egipcios se negaron a firmar. De la carta del papa Liberio a los orientales en 353, no se puede concluir que se admitía que una decisión válida fuese obtenida por la simple mayoría de votos. Por otra parte, no se creía necesario que la unanimidad se consiguiera desde el principio. En fin, la ausencia de contrariedades en el acuerdo final es necesaria. La falta de libertad fue una de las razones por las cuales Rímini-Seleucia no fue nunca considerado como concilio general. El acuerdo debe reflejar las disposiciones interiores, dice la carta sinodal del concilio Romano en 368 a los obispos orientales y del Ilírico.

El concurso del Papa en Nicea consiste en la participación de dos legados. En el siglo IV, no obstante, el concurso del Papa, y en particular su ratificación, no se presenta claramente como una condición necesaria; en todo caso, no la ratificación bajo la forma de un «acto particular». En esta época no se centra la atención sobre este punto, sino más bien sobre el hecho de una representación de la Iglesia entera [69]; Atanasio, que tiene una teoría completa sobre el concilio general, no habla del concurso del Papa. Las atestaciones del primado romano son por otra parte, de tal naturaleza en esta época, que no se puede colegir de este hecho que los Padres del siglo IV estimasen sin importancia el concurso o la abstención de la Sede romana. Se puede también invocar un testimonio en favor de la necesidad de la ratificación papal, ya que su ausencia era la primera queja que el sínodo romano de 368 tenía contra Rímini. Así también, el Sínodo de Milán de 355 nunca fue considerado como un concilio general a pesar de una representación de la Iglesia universal y de la misma Sede romana, esto fue porque los legados se negaron a firmar y Liberio mismo desaprobó el concilio. Es preciso, dice justamente Goemans, evitar la proyección hacia el pasado, de decisiones tenidas después, gracias al desarrollo de las instituciones y de las doctrinas: en el siglo IV, la necesidad de un concurso del Papa era todavía indistinta, así como eran indistintas diversas aclaraciones referentes al primado romano del cual no hay allí, después de todo, más que una aplicación particular.

La convocación de los concilios se hacía por el emperador y únicamente por él; la disolución y la clausura del concilio incumbía al mismo. Sólo el emperador, por lo demás, estaba entonces en estado de organizar un concilio general. El derecho del Papa en esta materia no estaba aún desglosada y desarrollallda como lo será más tarde. La presidencia de los concilios no estaba ya reservada al Papa y a sus legados; la cuestión no se planteaba entonces

68. El carácter de universalidad de la representación de la Iglesia sería salvaguardado, cree Goemans, en el caso de que Oriente y Occidente, reunidos separadamente, mandasen embajadas que se reunirían para ponerse de acuerdo. Pero el procedimiento fracasó en Rímini-Seleucia.

69. Goemans hace notar que frente a los heréticos que, para arruinar el de Nicea, reunían sínodos sobre sínodos, los Padres insistían sobre el carácter particular de tales sínodos, mientras que Nicea representaba a la Iglesia entera...

en estos términos, y la presidencia era atribuída de hecho a aquel cuya sonalidad se imponía o parecía más calificada según las circunstancias.

La profesión de fe de Nicea y, en forma genérica, las conclusiones dogmáticas del concilio general, gozaban a los ojos de los Padres del siglo IV de una autoridad definitiva e infalible[70]. La razón de esta infalibilidad es la asistencia del Espíritu Santo (Carta sinodal de Rímini al emperador), o la presencia de Cristo mismo (san Ambrosio). Para los Padres del siglo IV, dice Goemans, es el concilio general como tal el sujeto de la autoridad infalible sin que sea necesario un acto particular de ratificación por el Papa: los Padres del concilio de Sárdica, por ejemplo, se contentan con significar sus decisiones al papa Julio. No se planteaba expresamente entonces la cuestión de saber si la infalibilidad residía en el Papa: bastaba pensar que se hallaba en la Iglesia[71] y se expresaba por el concilio general.

Tales son las conclusiones de este trabajo tan bien informado y minucioso. Difieren bastante de las posiciones actualmente logradas y ratificadas por el Derecho de la Iglesia. Sin embargo, lo que ha sido, nada puede hacer que deje de haber sido. Parece que todo teólogo deberá tenerlo en cuenta en lo sucesivo, en la elaboración de sus tesis sobre estas cuestiones y en su enseñanza.

La Iglesia y la sociedad temporal.—Acerca de esta importante cuestión, aún en plena elaboración, mencionaremos en primer lugar dos preciosas colecciones de textos. La primera, del estilo de los *Enchyridion* de la casa Herder, es debida al P. Lo Grasso, profesor de la Universidad Gregoriana[72]. Los textos transcritos de las mejores ediciones, eventualmente incluso de los Archivos Vaticanos, siguen los grandes períodos del pensamiento cristiano en este punto: textos de Papas, Padres y concilios antiguos sobre la libertad de la Iglesia; textos de la Iglesia medieval que culminan en la concepción hierocrática de Gregorio VII, de Inocencio III y de Bonifacio VIII; textos suarecianos y belarminianos que definen la noción de poder indirecto; concordatos modernos o contemporáneos; textos pontificios, de Gregorio XVI

70. Hago notar que Jalland (*op. cit.*, pp. 204-205, 211, 214-215) dice lo contrario, y precisamente a propósito de Nicea. Observa cómo otros concilios tienen por no adoptadas, algunos años más tarde, las decisiones de un concilio anterior y toman otras que son diferentes o contrarias; que los términos que el mismo concilio de Nicea emplea hablando de sus cánones y de su símbolo, por ejemplo, en su carta sinodal a la Iglesia de Alejandría, son en absoluto generales; que el papa Julio, en su respuesta a los eusebianos del sínodo de Antioquía, no parece considerar del todo las decisiones de Nicea como estrictamente definitivas, sino al contrario, admite que el veredicto de un concilio puede ser revisado o inclusive anulado por un concilio ulterior. Y Goemans pone en guardia contra la tentación de hacer refluir sobre el siglo IV la teoría conciliar que se afirmará en el siglo V. He aquí un punto sobre el cual serían de desear nuevas investigaciones.

71. Es notorio que el concilio Vaticano I definió que el Papa goza de la infalibilidad con la que nuestro Señor ha dotado a su Iglesia. Hay, con toda evidencia, muchas cuestiones que plantear y aclarar por encima de una teología de la infalibilidad y del magisterio demasiado simplista y exclusivamente reducida a la consideración del Papa aislado de la Iglesia. Es realmente otro punto que exige trabajo de investigación...

72. *Ecclesia et Status. De mutuis officiis et iuribus Fontes selecti.* Col. I, B, Lo Grasso, S. J., Roma, Gregoriana, 1939; en 8.º, XX-345 pp.

a Pío XI, de León XIII en particular, trazando, según el genio doctrinal de la Iglesia romana, una vía media. Sería vano empeño subrayar la gran utilidad, para la enseñanza, de una colección en que se agrupan de una manera práctica, textos capitales, pero a menudo dispersos o de difícil consulta.

La otra colección debida al P. Hugo Rahner es de tipo muy diferente[73]. Está formada por una selección de 35 grandes textos. Es una colección orientada según un cierto tema, el de la afirmación en Occidente y singularmente en Roma, del principio sagrado de la libertad de la Iglesia. Estos textos no son solamente textos doctrinales, sino textos históricos, de relatos originales de algunos de los grandes episodios de la lucha sostenida por la Iglesia contra el poder imperial para obtener su libertad. Se distribuyen en cinco grandes secciones; cada una de ellas está precedida de una introducción explicativa muy densa y bien documentada. He aquí el contenido:

1.ª En la época de las persecuciones: el no y el sí que los cristianos dicen a un imperio que se presentaba a la vez como idólatra y legítimo. 2.ª Bajo el régimen constantiniano de una Iglesia imperial: las grandes figuras de Ambrosio y Dámaso. 3.ª La distinción de los dos poderes en la lucha contra el cesaropapismo creciente; lucha que en el siglo v no tiene aún el cariz violento que tomará más tarde. Es entonces cuando el Occidente recibe de san Agustín, y un poco más tarde, de San León, la doctrina que animará la conciencia de su independencia. 4.ª Luchas contra la Iglesia estatal del emperador Justiniano, que persiguiendo la unidad del Imperio, pretende legislar en materia religiosa. 5.ª En los siglos VII y VIII, episodios diversos de una contienda entre Roma y Bizancio, que conducirá al cisma del siglo IX. Los papas se vuelven entonces hacia Occidente donde más tarde empezarán de nuevo un debate parecido por la libertad de la Iglesia, contra el poder imperial. Conclusión: Es preferible para la Iglesia ser perseguida que mimada por los emperadores (san Ambrosio).

El libro del P. Rahner es un hermoso libro. Además de una erudición considerable, el autor posee un don de evocación gracias al cual hace sensible la profundidad espiritual, lo trágico de textos tan antiguos que adquieren así un especial valor de testimonio. Este testimonio está orientado en un sentido muy preciso: la afirmación de la libertad de la Iglesia frente al César. Más concretamente: la reivindicación por parte de la Iglesia occidental y particularmente por Roma, de la libertad eclesiástica contra el cesaropapismo bizantino. Encontramos en Rahner, con frecuencia ilustrada por los mismos episodios y los mismos textos[74], la tesis que hemos hallado ya en Jalland: la oposición de dos actitudes frente al poder imperial, y de dos concepciones de la autoridad llamada a regular la vida eclesiástica. Por un lado la independencia de la Iglesia, sobre todo en materia de doctrina, apoyada en Roma,

73. H. RAHNER, *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat in frühen Christentum* (*Menschen der Kirche*, 3), Einsiedeln, Benziger, 1943; en 8.º, 378 pp.

74. Los dos concilios separados de Sárdica; Rímini-Seleucia; Teodosio con el tercer canon del concilio de Constantinopla y Dámaso; el *Henótico* y Gelasio; Justiniano y Agapito; lucha a propósito de los Tres Capítulos, protesta de Facundo de Hermiana y de otros occidentales; violencias de Constancio contra Martín I; el iconoclasmo y Gregorio II, etc.: y otros tantos episodios de esta lucha que se desarrolla a través de toda la historia.

defendida por los papas; por otro lado, la pretensión del emperador a re-mentar por, incluso, cuestiones de doctrina (*Henótico,* tres capítulos, *Ect.* *Typos,* monotelismo, iconoclasmo) y el servilismo de grandes sectores del episcopado oriental, mientras que los elementos que se resisten al emperador se apoyan, al contrario, en Roma (Máximo el Confesor, Juan Damasceno, los Estuditas...). De suerte que la oposición reinante entre el Oriente y el Occidente, que desembocará definitivamente en el cisma, tenía profundas raíces en concepciones distintas de la vida concreta de la Iglesia y en varios siglos de evolución divergente de la conciencia eclesiástica.

Como en Jalland, hay una incontestable verdad en esta historia de una oposición cuya constancia es impresionante. No hay que forzar, sin embargo, los rasgos en pro de la tesis. Lo cual sí puede hacerse, escogiendo los episodios siempre en el mismo sentido (aunque es la Historia quien los ha producido, de hecho, en el mismo sentido...), o evaluando por encima del valor real los testimonios favorables[75], o empleando expresiones demasiado profundas para definir la actitud de la Iglesia de Oriente (cfr. p. 283), en que se reconocen por lo demás bellos elementos de resistencia. Pero esto no son más que matices; sólo resta que la conciencia de la Iglesia y de su magisterio sobre la regulación de su vida disciplinar y doctrinal se haya desarrollado y afirmado en dos líneas antagónicas: la independencia centrada sobre el papado y la complacencia por el poder.

Acerca de la cuestión, aún incompletamente dilucidada, de la relación de la Iglesia con la sociedad temporal y de ésta con la Iglesia, el teólogo sacará provecho de algunos estudios históricos recientes. La publicación esencial es aquí la *De potestate regia et papali* de Juan de París (o Juan Quidort) por dom J. LECLERCQ[76]. Es sabido que el pensamiento de santo Tomás acerca de nuestro problema es clarísimo en todos sus extremos[77]. Ha sido interpretada, o por lo menos desarrollada, en sentidos diversos por sus discípulos, un Ptolomeo de Lucca, que fue personalmente discípulo suyo, o un Juan de París, que no lo fue, según parece, pero conoció personalmente al maestro. Hacia el fin de su vida, en pleno conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, Juan de París escribió. Como la mayoría del convento de San Jaime, opta con moderación por el rey de Francia y esta opinión está inspirada por una estructura intelectual, una orientación del pensamiento y finalmente por la opción misma de los grandes doctores dominicos san Alberto y santo Tomás, para la filosofía aristotélica de las naturalezas: el estado tiene su consistencia propia; su «esencia» no «consiste» en servir a la Iglesia, ni tampoco la esencia de las cosas «consiste» en su relación con Dios[78], ni tampoco que el

75. Quizá ¿sería éste el caso para el primado romano en san Agustín (p. 173) o para la resistencia del papa Vigilio?

76. J. LECLERCQ, O. S. B., *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle* (*L'Église et l'État au moyen âge,* 5), París, Vrin, 1942; gr. en 8.º, 268 pp. Dos fruslerías: dom L. escribe G. Zeiller en lugar de Zeller; «unidad en el orden» no es una buena traducción de *unitas ordinis* (p. 110).

77. También ha recibido interpretaciones bien distintas. Para limitarnos a los autores reseñados en este boletín, mientras que Heiler cree (pp. 277 s.) que santo Tomás abre camino a Bonifacio VIII, Jalland (p. 411) lo opone a Inocencio IV, su contemporáneo.

78. Me permito remitir al artículo *Théologie* del *Dict. de Théol. cath.*, col. 386 s.

sentido literal e histórico de los textos bíblicos se identifica, hasta perderse en él, con el sentido simbólico de los hechos del Antiguo Testamento. Juan de París pone como base de su esfuerzo, junto con una filosofía de las naturalezas, una interpretación de la Escritura en su sentido literal, por lo que queda volatilizada la fantasmagoría de las dos espadas, que durante tanto tiempo fulminó excomuniones. Llega entonces a la posición siguiente, que los intérpretes modernos consideran más y más como comprendida en la línea de los principios —si no de todos los textos— de santo Tomás: el poder de la Iglesia es esencialmente espiritual y se ejerce, en tiempo normal, por vía del magisterio, imponiéndose en las conciencias. En caso de crisis, la Iglesia ejerce excepcionalmente una acción real sobre los «príncipes»; no obstante, esta acción no es únicamente excepcional, sino indirecta, comprendiendo lo temporal, ya en razón de una censura «espiritual», de la que el príncipe se habría hecho objeto y que acarrearía consecuencias de hecho en el fuero civil, ya por vía de las conciencias y de la opinión pública obediente a los mandatos del magisterio espiritual.

Esta doctrina había sido igualmente sostenida, 35 ó 40 años después de Juan de París, por Guillermo de Occam, que se consideraba generalmente hasta hoy como mucho menos moderado. Tal es por lo menos la conclusión del trabajo cuidadoso y documentado que el P. HAMMAN ha consagrado al *Breviloquium de potestate papae,* no hace mucho tiempo editado por el padre Baudry[79]. Esta atribución supone que la opinión a la que alude en último lugar Occam, representa realmente la del teólogo franciscano; pero hay buenas razones para pensar así. El esfuerzo de Occam había consistido en distinguir, en las reivindicaciones globales de la *plenitudo potestatis,* un primado espiritual que admitía, y un régimen de jurisdicción directa sobre lo temporal, que rehusaba; con lo cual, por lo demás, mezcló otras consideraciones sobre la libertad evangélica y el espíritu de servicio, inspirándose en el evangelismo franciscano de cuya corriente participaba.

Sobre dos puntos, los teólogos modernos que le siguen en su postura de fondo, se separan de Juan de París; son los dos puntos sobre los cuales éste se ha separado también de santo Tomás; primero, acerca de la cuestión del poder doctrinal del Papa, en que nuestro teólogo introdujo cierto espíritu representativo, sino propiamente conciliar; luego, sobre el derecho de intervención y de deposición, que reconoce en el príncipe con relación al Papa como se lo reconoce al Papa con relación al príncipe. Sin lo cual, esta actitud de Juan de París extrañamente aislada y libre para su época, parece ser la actitud en cuyo sentido se orientan los teólogos que desean estar al corriente del movimiento de la Historia y del «movimiento de la Iglesia misma» después del nacimiento del mundo laico moderno. A este respecto, el pequeño volumen en que el P. LECLER ha reunido, completándolos, algunos de los excelentes artículos publicados durante la guerra en *Construire,* son en un todo un hecho

79. A. HAMMAN, O. F. M., *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam* (*Études de Science religieuse,* 1), París, Eliciones franciscanas, 1942; en 8.º, XII-208 pp. En los vols. III-VI de *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge,* aparecidos en 1942-46. G. DE LAGARDE estudia a fondo a Occam. Pero más bien en su filosofía.

luminoso[80]: los capítulos IV y V de la primera parte exponen rápidamente las expresiones prácticas y las traducciones teóricas que ha recibido a través de los siglos, el primado de lo espiritual. El autor demuestra muy bien que las reivindicaciones de la Iglesia en el decurso de la Historia han reflejado, por encima de algunos principios de base imprescriptibles, situaciones de hecho: concretamente, en la Edad Media, el régimen muy especial de la cristiandad sacral caracterizado por una empresa de la Iglesia por vía jurisdiccional. En las afirmaciones de la Edad Media relativas al primado de lo espiritual, se mezclan derechos que pertenecían al Papa, no en razón del poder apostólico esencial, sino en razón de su calidad histórica en la cristiandad o «república cristiana»; a causa de su función de «tutor de la cristiandad» como dice el padre Journet. Y el P. Lecler cita un texto que arroja mucha luz, en que el mismo Pío IX hace esta distinción[81]. Distinción sumamente importante, así como importante es la que hemos establecido más arriba entre la sustancia misma del primado romano y sus formas históricas y concretas de ejercicio, tales como la administración superior de las iglesias. Esta distinción debe constituir una de las bases de la teología en estas materias. A decir verdad, la Historia nos lleva a pensar que una teología verdaderamente pura del primado de lo espiritual sólo puede hacerse en un «mundo de no-cristiandad», como ocurrió antes del emperador Constantino y como ha venido a ser a lo largo de los tiempos modernos. Por otra parte, es muy difícil separar netamente lo esencial en las exigencias católicas, de las evaluaciones excesivas que se han dado a estas exigencias por el hecho mismo de un estado de cristiandad: el P. Lecler demuestra perfectamente este hecho en el caso concreto de san Belarmino que, imperfectamente desplazado de los cuadros de la sociedad cristiana medieval, no se mantuvo hasta el fin en sus propios principios. La Historia, al menos, dando a conocer modalidades muy diferentes acaecidas según las circunstancias en un poder que, en su esencia, no cambia, puede ayudar en gran manera aquí al teólogo y debe considerársela como una condición indispensable para su trabajo.

Torquemada fue invocado con frecuencia como autoridad en esta cuestión y esto en favor de una teoría del «poder indirecto», como suele decirse, empleando así una expresión vaga y susceptible de varias acepciones[82]. ¿Qué hubo de hecho? El P. Theeuws ha respondido a esta pregunta de un modo, creo yo, definitivo en cuanto a lo esencial, recurriendo a la famosa *Summa de Ecclesia* y al comentario *Super decreto*[83]. La idea de un «poder indirecto» tal

80. J. Lecler, S. J., *L'Église et la souveraineté de l'État,* París, Flammarion, 1946; en 12.º, 250 pp.

81. Cfr. p. 87. Se la encontraría fácilmente, a propósito de la Inquisición, en el discurso de S. S. Pío XII al tribunal de la Rota, de 6 de octubre de 1946: cfr. *Doc cathol.*, 27 oct. 1946, col. 1187.

82. El P. Lecler, que sigue a Juan de Paris y se aparta de la posición Maritain-Journet, conserva no obstante la expresión «poder indirecto». Sin embargo, si Juan de París admite una acción indirecta de la Iglesia sobre lo temporal, en modo alguno afirma un poder indirecto.

83. P. Theeuws, *Jean de Turrecremata. Les relations entre l'Église et le pouvoir civil d'après un théologien du XV^e siècle,* en *L'organisation corporative du moyen âge à la*

como hace poco tiempo la ha definido J. Maritain y el P. Journet (poder sobre lo espiritual involucrado en el poder temporal), no es del todo la de Torquemada. Para éste, hay realmente, *ratione peccati,* un poder sobre lo temporal, en razón de lo que representa para el interés espiritual de la república cristiana. Es preciso, dice muy atinadamente Theeuws, ver a Torquemada en la perspectiva de sus fuentes, que sigue hasta copiarlas[84], y apreciarle dentro de la esfera de su pensamiento, que es medieval, es decir, enteramente dominado por las ideas de unidad y de jerarquía. El mundo es único, el orden es único, y Jesucristo es su cabeza. No hay para el hombre más que un fin que es sobrenatural. De ahí que, sin negarlo, antes afirmando la distinción de los poderes, Torquemada sostiene que el Soberano Pontífice, poseyendo el poder plenario con respecto al fin único, posee también, *ex consequenti,* un poder «sobre lo temporal» medido por las exigencias del gobierno de los fieles en orden a la salvación. Poder directo, pues, sobre lo temporal[85], pero limitado; poder que únicamente podría llamarse «indirecto», porque su fuente y su medida están en el poder espiritual del cual el Papa ha recibido la plenitud.

* * *

De estos dispersos trabajos se sacará esta conclusión: la eclesiología, y en la eclesiología, la teología de los poderes apostólicos, es decir, de una institución divino humana, debe medirse no solamente sobre los textos normativos del depósito revelado de la tradición eclesiástica y del magisterio, sino también sobre los hechos de la vida de la Iglesia, que la Historia nos hace conocer. Sobre algunos puntos, la naturaleza y la significación de los hechos, la posición exacta de varios testimonios de la tradición, son aún demasiado mal conocidos para que no se quiera evitar una conclusión prematura y cegar una real complejidad por la falsa claridad de una respuesta que correría el riesgo de ser engañosa.

(Continuará) *

fin de l'Ancien Régime (Universidad de Lovaina, *Recueil de Travaux d'Hist. et de Philol.* 3.ª serie, fasc. 18), Lovaina, 1943, pp. 135-178.

84. Theeuws es severo para con Torquemada, que lo considera como que copia, a veces sin decirlo, a los predecesores, como Jacobo de Viterbo o Durando de San Porciano. Creo que Torquemada no es un plagiario y sí más que un mero compilador. Ha sabido dar pruebas de una independencia de espíritu y de equilibrio intelectual muy personal.

85. Los pasajes del *De potestate papae et concilii generalis* (ed. 1871, pp. 31 y 33) que se refieren a esta cuestión, confirman plenamente esta interpretación de R. Theeuws.

* Lo que sigue, que debía exponer la renovación de la teología del Cuerpo místico y la aportación decisiva de la encíclica *Mystici Corporis,* de 29 de junio de 1943, ha quedado en proyecto y en esbozo en nuestros papeles.

1949 *

Sacerdocio. · Sobre la gran realidad del sacerdocio en sus diferentes estados, la teología puede registrar varios documentos y publicaciones de selección. Se ha hablado ya aquí (1948, pp. 363 ss.) y se hablará aún de la encíclica *Mediator Dei* desde el punto de vista de una teología de la liturgia. La gran síntesis doctrinal presentada por el documento pontificio supone una puntualización de las nociones del sacerdocio jerárquico y del sacerdocio de los fieles.

Sobre el sacerdocio jerárquico y pastoral han aparecido numerosos estudios en estos últimos años: a decir verdad, raros son los que han tratado con alguna amplitud la cuestión de la naturaleza del sacerdocio; la mayor parte se refieren de una manera inmediata a los problemas prácticos de la vida sacerdotal: vida interior, vida apostólica y pastoral en dependencia, evidentemente, de una vida interior profunda [1], en fin, el problema de lo que se llama la espiritualidad del clero diocesano; esta última materia desborda los límites del presente boletín y debería considerarse aparte. Se sabe que en la búsqueda de una espiritualidad del clero diocesano se ha insistido a menudo sobre el lazo que tiene el sacerdote con su obispo; se ha orientado la atención hacia una teología del episcopado, de la que el canónigo Martimort nos ha dado un bosquejo bien cimentado de elementos litúrgicos [2].

Señalamos en este sentido, en el volumen de homenaje al cardenal Faulhaber, publicado por la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Munich, dos breves estudios de los profesores Egenter y Schmaus [3]. Éste re-

* *Revue des Sciences phil. théol.*, 33 (1949), pp. 456-464.

1. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima*, Turín, Marietti (Depósito: París, Lethielleux), 1948; en 8.ª, XV-162 pp. Tres partes: I. La dignidad del sacerdocio. II. La vida íntima del sacerdote: la unión con Cristo, sacerdote y víctima; la comunión del sacerdote; la unión del sacerdote con María. III. La actividad sacerdotal: breve tratado de predicación, de la confesión y de la dirección (de los principiantes, de los proficientes y de los perfectos).

En la confluencia de una teología del sacerdocio, de los problemas de la vida espiritual y sobre todo de los problemas del compromiso apostólico, se sitúa la última carta pastoral del cardenal Suhard, aparecida después de su muerte, sobre *Le prêtre dans la Cité* (París, Lahure).

2. A.-G. Martimort, *De l'évêque* (*La Clarté-Dieu*, 19) ediciones *du Cerf*, s. f. (1946), en 12.º, 72 pp.

3. *Episcopus. Studien über das Bischofsamt. Seiner Eminenz M. Kard. von Faulhaber, zum 80. Geburtstag dargebracht*, von der Theologischen Fakultät der Univ. München,

coge los textos de san Buenaventura sobre la noción del *ordo;* en cuanto a Egenter, expone el concepto, tratado tan vigorosamente, del episcopado en la teología de santo Tomás: temas y textos conocidos, pero que siempre despiertan interés y se leen de nuevo. Así nos damos cuenta de que el pensamiento del maestro es más matizado, más abierto a la idea de una santidad de función o de vocación de lo que lo haría prever la fórmula bien conocida: *religiosus est in statu perfectionis acquirendae, episcopus in statu perfectionis acquisitae.* Fórmula que, en su materialidad, no sería de santo Tomás mismo.

No obstante, sobre el sacerdocio de los fieles, es donde quizá hay aún más cosas que decir. Acerca de él han aparecido nuevos estudios (com. ya *Revue,* 1947, p. 82: Dabin). En realidad, reina todavía una cierta confusión sobre esta materia y ello se nota hasta en el vocabulario [4]; las causas aparecerán por lo que sigue. Mencionaremos solamente algunos estudios que tratan de las bases bíblicas de la doctrina, sin aportar nada nuevo [5]. (De no ser así, la cosa necesitaría más bien del *Boletín de teología bíblica.*) En cambio, sobre la elaboración teológica de esa doctrina, debemos señalar dos estudios interesantes.

Ratisbona, Gregorius-Verlag, 1949; 16×23'5, XII-363 pp. R. EGENTER, *Bischofsstand und bischöfliches Ethos nach dem hl. Thomas von Aquin* (pp. 164-184); M. SCHMAUS, *Der Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura* (pp. 305-336). Además de estos estudios y de otros que figuran en las siguientes páginas, los que más interesarán al teólogo en esta hermosa colección son: G. SÖHNGEN, *Ueberlieferung und apostolische Verkündigung. Eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen* (pp. 89-109): Söhngen intenta precisar la situación de los Apóstoles con relación a la «tradición», ya sea considerando su predicación, ya sea sus escritos, y por tanto, las Escrituras del Nuevo Testamento. La actividad de los Apóstoles se mantiene en el plano de la revelación, no en el de la tradición, que no comienza sino después de ellos. J. PASCHER, *Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik* (pp. 278-295): comentario del tema *agere in persona Christi.*

4. Unos hablan de sacerdocio universal o general y de sacerdocio especial; otros, de sacerdocio bautismal o de sacerdocio de los fieles. Algunos, de sacerdocio interior y de sacerdocio exterior (Cat. de Trento). Todas estas diferencias indican divergencias de interpretación o por lo menos de orientación. A mi modo de ver, creo que los términos más exactos serían los de sacerdocio espiritual y sacerdocio ministerial o jerárquico. Pero la palabra «espiritual» tiene el inconveniente de sugerir la idea de un sacerdocio místico y metafórico, cuando es más propiamente «real» en el sentido que se da a esta palabra en el análisis del *processus* sacramental.

5. Muchas exposiciones recientes, pero sin ninguna aportación nueva:

En la *Trierer Theologische Zeitschrift,* en 1947, estudios de H. JUNKER (pp. 10-15), sobre el texto del *Éx.* 19, 6; de P. KETTER, sobre el de *I Pe.* (pp. 43-51); en fin, de I. BACKES, sobre la tradición patrística y teológica y sobre la teología sistemática de la cuestión (pp. 90-95, 143-147, 212-220). En *Episcopus...*, estudios de J. GOETTSBERGER sobre el sumo sacerdote y Ezequiel (pp.1-18), de FR. STUMMER sobre el lugar del sumo sacerdote en la comunidad israelita (pp. 19-46), de R. SCHNACKENBURG, sobre *Act.* 20, 28 (pp. 66-88); finalmente y sobre todo, de J. BLINZLER sobre *I Pe.* 2, 5 y 9 (pp. 49-65).

Por otra parte, el breve artículo de O. MOE, *Der Gedanke des allgemeinen Priestertums im Hebraerbrief* (*Theologische Zeitschrift,* V, 1949, pp. 161-169) no añade mucho nuevo a lo que ya había escrito Westcott, que no se cita.

M. J. ED. REA[6] expone en una primera parte las nociones heterodoxas al modo como se encuentran en Tertuliano y los valdenses (sacerdocio de los «santos»), en Wyclif (sacerdocio de los predestinados), y en Lutero (sacerdocio de los verdaderos creyentes): nociones todas que hacen referir el sacerdocio a la situación espiritual personal y vienen a parar en el desconocimiento de la Iglesia visible. En la segunda parte de su libro, Rea expone la teología del sacerdocio universal en san Agustín, luego en santo Tomás, en fin, en el marco de la práctica actual del movimiento litúrgico y de la Acción Católica. Según san Agustín cada cristiano es sacerdote por el mero hecho de su incorporación a Cristo. Santo Tomás desarrolla un aspecto distinto, cuya indicación o germen encuentra en san Agustín: hace de los caracteres sacramentales participaciones del sacerdocio de Cristo: potencia cultual activa en el sacramento del orden, pasiva en los sacramentos del bautismo y confirmación. Éste es el motivo, dice Rea en su conclusión, por el cual el sacerdocio del simple fiel no se actúa sino en la actividad cultual del Cuerpo místico entero, gracias al sacerdocio jerárquico.

El trabajo de Rea es interesante; pone a contribución un material de textos considerable y de buena calidad. Me parece, no obstante, que no proyecta luz suficiente sobre el punto de vista propio de san Agustín y sobre el problema que plantea con respecto a las categorías más ordinarias y usuales. Claro es que el «sacerdocio» corresponde al «sacrificio», y las cualidades del sacerdocio a las cualidades del sacrificio. Al «verdadero» sacrificio corresponde el «verdadero» sacerdocio; al sacrificio sacramental, es decir, en un aspecto aún exterior a su propia y plena realidad, corresponde el sacerdocio sacramental, o sea, igualmente, en un aspecto exterior. En suma, a la luz deslumbradora de los capítulos V y VI de *De Civitate Dei,* lib. X, conviene leer los textos de san Agustín. Entonces se llega a esta idea: según el movimiento de conjunto de todo el designio de Dios, que se realiza progresivamente, el verdadero sacrificio no es otro que el «del hombre mismo» en su unidad por fin realizada. De este sacrificio, sólo uno es el sacerdote, Jesucristo; nosotros no somos sacerdotes sino en la medida en que somos miembros. El verdadero sacerdocio es, pues, el de la gracia santificante por la cual nos incorporamos a Cristo, *membra unius Sacerdotis;* este sacerdocio es espiritual, pero se llamará mucho mejor real en el sentido de que se cubre con la *res* del sacrificio, a la cual se endereza toda la economía presente.

¿Qué viene a ser entonces el sacerdocio exterior propiamente sacramental? Tiene su lugar, y muy grande, pero subordinado al orden de la gracia. En tanto que estamos lejos del término, mientras la *tota redempta civitas* no se ha reunido todavía en la luz (y mientras dura esta situación, el hombre no estará plenamente «hecho a imagen de Dios»), hace falta que un régimen sacramental de sacrificio y de sacerdocio, de sacrificio y de sacerdocio de Jesucristo, interponga su actividad. Aquí es donde se introduce la Iglesia visible, que es de un cabo al otro una realidad de «entre-dos» (de intermedio).

6. J. ED. REA, *The Common Priesthood of the membres of de Mystical Body. An Historical Survey of the Heretical Concepts of the Doctrine as compared with the true Catholic Concept,* Westminster (U.S.A.), Newman, 1947; gr. en 8.º, X-259 pp.

Aquí es, creo yo, donde se junta no solamente el sacerdocio jerárquico o ministerial, sino la idea de santo Tomás sobre el carácter sacramental, del bautismo, de la confirmación y del orden como participación en el sacerdocio de Cristo. Estoy firmemente convencido que santo Tomás ha guardado la gran perspectiva de la síntesis agustiniana. Es muy notable que cuando habla del sacerdocio en el sentido de la *Prima Petri* y del *Apocalipsis* no lo ponga en relación con el culto exterior y sacramental, sino con un culto espiritual de las virtudes teologales y de la vida moral, en una palabra, de toda la *vita in Christo*[7]: nunca se aplica el texto de san Pedro a los caracteres del bautismo y de la confirmación[8]. Por otra parte, no se observa lo suficiente (y Rea no lo ha notado) la diafanidad con la que santo Tomás liga los caracteres sacramentales y el culto sacramental *ad statum praesentis Ecclesiae*[9]: es una función, un servicio de la gracia relativos a una situación transeúnte. Es preciso, pues, evitar en teología tomista, hacer del carácter algo más digno que la gracia. Resumiendo: el verdadero sacerdocio, como el verdadero sacrificio, se sitúa en un plano de la *res* de toda la comunidad sacramentaria, es decir, en el plano de la gracia; empero, en el régimen presente suponen un sacerdocio y un sacrificio propiamente sacramentales. Este último sacerdocio, distribuyéndose en actividad de don (sacerdocio ministerial o jerárquico) y actividad de recepción (sacerdocio sacramental bautismal).

Estas posiciones, que Rea no parece haber visto suficientemente, dominan por lo contrario en el pequeño libro publicado por dom B. Durst, abad de Neresheim, conocido ya por un estudio acerca del carácter sacramental[10]. Dom Durst distingue tres realidades que merecen el nombre de sacerdocio: el sacerdocio espiritual que consiste en un orden perfecto respecto a Dios como soberano Señor; el sacerdocio sacramental jerárquico; el sacerdocio bautismal. Dom Durst sugiere que el primer analogado de estas tres realidades, el sacerdocio interior o espiritual, no es un sacerdocio metafórico, sino al contrario, propio y real. Nos preguntamos si esta teología está en consonancia con la doctrina de la encíclica *Mediator Dei*. Por mi parte creo que sí. Por lo demás, es una simple traducción en las categorías y en el vocabulario que se puede discutir, pero que valen de otros, los puntos de vista auténticos de san Agustín y de santo Tomás. Nadie osaría, creo yo, adelantar que la tradición agustino-tomista sea excluida en cierto grado de la enseñanza pontificia, incluso si ésta ha acentuado tal o cual elemento de una forma que no había hecho san Agustín. Añadiré que uno de los intereses de la manera de ver las cosas, que he esbozado rápidamente más arriba y de la cual he diseñado yo mismo una breve aplicación a las relaciones del sacerdocio jerárquico y del laicado, es fundar de una vez y por idéntico principio la realidad del sacerdocio espiritual-real del Cuerpo místico y la del sacerdocio sacramental, sea jerárquico y ministerial, sea bautismal.

7. Cfr. *Sent.*, IV, d. 13, q. 1, a. I, q. 1, ad 1; *Sum. theol.*, III, q. 82, a. I, ad 2; *De reg. princ.*, I, c. 14; etc.

8. Sobre los cuales: cfr. III, q. 63, a. III y V, q. 64, a. III, ad 3.

9. Cfr. por ejemplo: III, q. 63, a. I, ad 1; a. III, ad 3.

10. ABT BERNHARD (DURST), O. S. B., *Dreifaches Priestertum*. 2.ª edición, Neresheim, 1947; en 8.º, 95 pp.

Teología pastoral. — El trabajo teológico cobra actualmente nuevos impulsos, por lo menos en Francia, acerca de los problemas planteados en el plano pastoral del apostolado. Esto no por pragmatismo, sino en virtud de una naturaleza de las cosas que sería fácil explicar. La pastoral, por su parte, es muy cuidadosa de esclarecerse a sí misma a la luz de la teología, sobre todo si se trata de una teología fundada en las «fuentes». ¿Se había visto alguna vez a clérigos y también a laicos preguntar sobre la doctrina y sus fuentes para estructurar mejor su acción, como se ve hoy día? Por todas partes aparecen estudios propiamente teológicos de temas pastorales; se está operando una especie de madurez que permite presagiar la publicación de teologías pastorales de nuevo cuño: como quiera que lo nuevo en la Iglesia es sobre todo renovación de la tradición... Sin duda la *Revista* se ocupará un día especialmente de esta materia. Hoy recomendamos a los lectores franceses la publicación, por el profesor F. X. Arnold, de Tubinga, de los primeros fascículos de investigaciones para una teología pastoral [11].

El autor se ciñe hasta aquí al plano de principios generales, anteriores de alguna manera a los capítulos particulares de una teología pastoral. Su idea básica de fondo, si no me engaño, es fijar por de pronto la verdadera estructura de relaciones religiosas entre el hombre y Dios. Esta relación es evidentemente la de la fe, supuesto que la fe no se separa del (de los) sacramento(s) de la fe. Ahora bien, frente a esta fe, la función y la competencia de la Iglesia son los de un simple ministerio *(Dienst am Glauben),* no procuran la fe directamente y no tiene por tanto una especie de magisterio que implicaría una dependencia permanente e intrínseca. A. nota con justeza que ciertas presentaciones biológico-orgánicas de la Iglesia como Cuerpo místico acaban por introducir el ministerio eclesiástico en el mismo interior de la relación esencial religiosa. A. critica esta concepción, e insiste por el contrario mucho en la fe como acto personal. Estima que una pastoral auténtica debe abrirse camino conjugando el principio divino con el principio humano, entre una posición que ve solamente un acto de Dios y una postura de índole pelagiana que considera solamente el acto del hombre. Arnold ofrece una extensa documentación histórica que sin duda alguna no es lo menos precioso de estos dos fascículos (comp. ya *Rev.* 1947, pp. 78 ss.). Demuestra cómo: 1.°, frente a la Reforma, numerosos teólogos y autores de Catecismo (Canisio) supieron conservar en las afirmaciones católicas toda su profundidad religiosa; 2.°, desde el final del siglo xvi, en particular con Belarmino (más exactamente el Belarmino de los escritos polémicos y catequísticos), se anuncia un punto de vista humano, y en suma, naturalista. La Iglesia está representada, no tanto como comunión de santos, sino como institución social y aparato de mediación jerárquica. En el siglo xviii se pierde en una gran medida el sentido del cristianismo como «economía» y como obra «de Dios» en que Dios debe obrar de continuo; se toma como punto de referencia al hombre, su dicha, su uti-

11. Fr. X. Arnold, *Dienst am Glauben. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gott-Menschlichen* (*Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge,* 1 y 2), Fribourg, Herder, 1948 y 1949; gr. en 8.°, 92 y 172 pp. Ahora traducidos al francés: *Serviteurs de la Foi. Pour une théologie de l'apostolat,* Desclée, 1957 y 1961.

lidad. Con una genialidad que se admira cada vez más a medida que mejor se la conoce, los iniciadores de la renovación católica romántica de la Escuela de Tubinga, Drey, Hirscher, y sus discípulos Staudenmaier, Amsberger, Schuster, intentan una renovación de la pastoral y de la catequesis en el sentido tradicional de los Padres, más histórica y vital, menos escolar y cerebral: en una palabra, poco más o menos lo que encontramos hoy después de poco más de un siglo... Desgraciadamente, sus conatos se ven en gran parte envueltos por la restauración escolástica y su producto en el plano catequístico, el Catecismo de Deharbe, S. J. Esta restauración puede a no dudarlo presentar un balance positivo: Arnold afirma muy bien cuál sea ese balance; pero no disimula su simpatía por los diferentes esfuerzos contemporáneos que se van produciendo y que reanudan, incluso cuando lo ignoran, la línea de los grandes escritos del romanticismo teológico alemán del siglo XIX.

Suscribo por mi parte esta presentación de las cosas. Creo yo que Arnold habría sacado gran provecho de un estudio y de una revalorización de las posiciones de la Escuela tomista en materia de fe y de Iglesia. El modo como santo Tomás define el objeto formal de la fe, ese modo con el cual, hablando de la ley nueva, nos deja presentir algunas de las categorías fundamentales de su pensamiento eclesiológico (*Iª IIªe*, q. 106, a. 1), se mantienen ciertamente en la trayectoria de Arnold. El *Dienst am Glauben* de éste, ¿no está como anticipado en las palabras con que Cayetano resume la posición del ministerio eclesial con respecto a la fe teologal: *Ministra objecti*?

ACCIÓN CATÓLICA Y LAICADO. — Las realidades fundamentales de la vida de la Iglesia, muy ricas y no menos complejas, son difíciles de definir. La Iglesia no definió nunca exactamente su sacerdocio y su episcopado que le son sin embargo esenciales. La Acción Católica es una de esas realidades prolijas, más trabajosas de definir que de vivir. ¡Se la puede considerar en tantos aspectos que todos le pertenecen! Por eso después de 30 años de existencia se discute aún sobre su naturaleza exacta. A veces se la ha concebido en el sentido de la consagración sacramental (confirmación), o se ha insistido sobre el mandato jerárquico (Mons. Civardi); otras se ha hecho simplemente el compromiso temporal del cristiano practicado en el espíritu del Evangelio y bajo la dirección de la Iglesia [12]. He aquí que el P. URS VON BALTHASAR, estimando que nos hemos preocupado excesivamente por las relaciones del laicado con el sacerdocio, llama la atención sobre lo que persiste según la tradición en la vida religiosa [13]. Este dominio de la vida religiosa por los laicos ha sido recientemente abierto de nuevo por la Constitución *Provida Mater*. El padre von Balthasar juzga que la mejor consagración apostólica de los laicos sería la de la vida religiosa en el mundo, según fórmula aprobada por la Santa Sede. Después de todo, numerosas órdenes religiosas han sido fundadas más que nada como institutos de laicos. Han evolucionado luego en el sentido espe-

12. Es en este sentido que atiza H. CARPAY, S. J., *L'Action catholique. Essai de justification historique et de précision doctrinale*, Tournai-París, Casterman, 1948, 72 pp.: cfr. mi reseña en *Vie intellectuelle*, febrero 1949, pp. 181-183.

13. H. URS VON BALTHASAR, *Der Laie und der Ordensstand* (*Christ heute*, 1. Folge, H 2), Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1948; gr. en 8.º, 67 pp.

císicamente clerical y aun sacerdotal que los ha alejado del mundo de hombres. La fórmula de la vida religiosa en el mundo evitaría este contra contrario al fin mismo de la Acción Católica.

No se trata aquí de discutir las posibilidades y el interés de la vida religiosa en el mundo. Pero no creo que esta fórmula, si se extendiese de manera notable, respondiera ni a las necesidades propias de la Acción Católica ni a todas las posibilidades de vida espiritual que los laicos tienen en la vida del mundo y que, casi como en todas partes, se esfuerzan hoy en valorizar más y en definir mejor. Es bueno recordar que las exigencias de la vida consagrada a Dios habían recibido tradicionalmente en la Iglesia una estructura privilegiada bajo la forma de la vida religiosa. Pero en el orden de recursos espirituales propios de la vida del mundo, los laicos de la Acción Católica deberán buscar más generalmente el principio de su compromiso apostólico.

Teología de la Historia. — Una teología de la Historia es una de las grandes exigencias de estos tiempos. Aquí o allá artículos proponen directivas de síntesis [14], sin que los temas fundamentales hayan sido elaborados seriamente, salvo en *Christ et le temps,* de O. Cullmann (cfr. *Rev.* 1948, p. 288 s.). Después de habernos dado en un primer fascículo los preludios de una teología de las realidades terrestres, donde describía netamente su itinerario (cfr. *Revista,* 1948, p. 435). El P. Thils aplica las ideas así definidas a la teología de la Historia [15]. Sintetiza primero y discute cuando se le ofrece oportunidad las visiones propuestas sobre esta materia por el P. Daniélou, P. Malévez, P. Féret, P. H. Rahner. Está en pugna por su parte con una posición de pura tensión escatológica, sin caer en un optimismo de base racionalista e inmanentista del siglo xviii, cree que las realidades escatológicas se anticipan aquí abajo; la Historia le parece comportar bajo régimen cristiano, una espiritualización progresiva de las realidades terrenas, y por aquí una cooperación constante en la instauración del Reino, el cual empieza hasta cierto punto aquí abajo. El mundo se dirige al espiritual perfecto, no solamente porque su Señor le hará llegar escatológicamente, sino por un *processus* que le es interno y maduro progresivamente en forma progresiva, aunque él proceda de la gracia. Para Thils «el don del Espíritu postula una traducción, una trasposición en el plano de las realidades psíquicas, sociales y culturales, tanto sagradas como profanas» (p. 63, p. 81, etc.). Pensar de otro modo equivaldría según él, a trasponer el docetismo en el mundo donde se realiza la obra de Cristo.

Creo que sería factible guardar lo esencial de las afirmaciones del P. Thils, evitando, todavía más de lo que él hace, una continuidad entre la espiritualización relativa que se opera en la historia terrena y el orden «pneumático»

14. Véase recensión de las Revistas e Indices; añadir estos artículos que no se hallan allí: J. Daniélou, S. J., *Christianisme et Histoire,* en *Études,* septiembre 1947; R. Aubert, *Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire,* en *Collectanea Mechliniensia,* 1948, pp. 129-149; H. Rahner, *Grundzüge katholischer Geschichtheologie,* en *Stimmen der Zeit,* 1947, pp. 408-427.

15. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres.* II. *Théologie de l'Histoire,* París, Desclée de Brouwer, 1949; gr. en 8.°, 111 pp.

del Reino, evitando también más y más, como la Sagrada Escritura parece advertirnos, la apariencia misma de asimilar este trabajo de espiritualización al progreso continuo de las filosofías optimistas.

Para hacer en este sentido un trabajo de puntualización, será útil la lectura del pequeño libro del P. Domingo Dubarle, en que nos propone algunas reflexiones sobre la actitud cristiana frente al mundo y su movimiento[16]. Tema que se enlaza estrechamente con el de una teología de la Historia El P. Dubarle presenta en primer lugar los datos de un debate entre una actitud optimista y una actitud pesimista, actitudes ambas cuyas traducciones respectivas nota en el plano apostólico o pastoral: de una parte, mayor sensibilidad ante el hecho del pecado, preocupación de preservar todas las formas hechas de la tradición; de otra parte, actividad misionera imantada por la búsqueda de una consagración conjunta del mundo por la obediencia a la fe. El cuidado dominante del P. Dubarle es poner de manifiesto que estas dos actitudes responden a datos objetivos del problema, porque un universo redimido y un universo pecador se engendran paralelamente. El mundo y su desarrollo aparecen así como si tuvieran una suerte de ambivalencia que la obra del canónigo Thils no ha hecho notar lo suficiente. Optimismo y pesimismo tienen uno y otro razón de ser; el P. Dubarle es tan sensible a estas razones, que a pesar de su título y en la ignorancia en que nos hallamos con respecto al sentido de su conclusión, hace la impresión de que los motivos del pesimismo prevalecen. Sin embargo, éste no es el caso precisamente, y la conclusión justifica el título.

Esta obrita casi enteramente desprovista de todo aparato de citas y referencias, abunda en fórmulas acertadas, densas, enjundiosas, y en síntesis sugestivas. Sería en cuanto a su método más filosófico que teológico, a pesar de algunas citaciones bíblicas (insuficientes para nuestro gusto), si no estuviera animado por un gran sentido de fe y de trascendencia; es éste el sentido que en verdad funda y justifica la actitud dialéctica y paradójica, en la que justamente, creemos nosotros, quiere mantenerse el P. Dubarle.

Fines últimos.—La escatología vuelve a ser, en el pensamiento teológico contemporáneo, lo que es en la Escritura y lo que fue en los Padres: el mismo sentido del movimiento de la Historia ilumina todo el misterio de la Iglesia: por tanto, algo que elabora el mismo orden presente y que no puede ser comprendido verdaderamente sino como el fin de su movimiento. He tenido ya la oportunidad de afirmarlo varias veces: «este sentido escatológico» es el que se ha echado de menos en esa eclesiología, que se ha constituido en tratado especial en el siglo xvi. Falto de «sentido» escatológico, se había visto en la escatología no tanto el término y la consumación de la economía como un conjunto de «cosas» *(de ultimis rebus)* que se encontraría tras el velo de la muerte y del que se podría hacer un estudio de la misma naturaleza que el de las «cosas» de aquí abajo. Nos preguntamos, *Quid sit ignis purgatorius; utrum visio Dei sit per speciem*, etc.; como se preguntaba en física, *Quid sit ignis?*, y en filosofía, *Utrum intellectus cognoscat per speciem?...*

16. D. Dubarle, O. P., *Optimisme devant ce monde* (Col. *Foi vivante*), París, edición de la «Revue des Jeunes», 1949; en 12.º, 165 pp.

En una palabra, se elaboraría una especie de física de las cosas últimas.

A este tipo de escatología se refieren la mayoría de nuestros tratados de los fines últimos. El que el P. GARRIGOU LAGRANGE acaba de publicar en italiano para uso de un público bastante amplio[17], es en el fondo también de ese estilo: con esta diferencia que el autor ha podido esclarecer y profundizar, gracias a su gusto metafísico y a su información en teología mística las tesis recibidas y conocidas. Examina sucesivamente la profundidad del alma humana creada para ver a Dios, la muerte y el juicio, el infierno (con una nota sobre la francmasonería), el purgatorio y el cielo. Por la prueba escriturística del purgatorio, Garrigou es menos exigente y menos crítico que A. Michel, en su monumental artículo del *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

Evidentemente, un espíritu que, al contacto con la Escritura y los Padres, ha descubierto, más allá de las «tesis» de *ultimis*, el «sentido» escatológico, quedará un tanto insatisfecho. Echará de menos en esta exposición clásica y sólida una cierta dimensión. Es inútil buscar en ella el aspecto colectivo e histórico de la escatología; casi no se encuentra. La trabazón de esta escatología con Pascua, que es el fondo del misterio cristiano, tal cual la Escritura nos lo revela, no se pone bastante de manifiesto. La resurrección se presenta únicamente como «beatitud accidental»», lo que se comprende perfectamente dentro de la proyección o perspectiva del autor, pero no expone enteramente lo que podría representar para san Pablo... Formulo estas observaciones simplemente para puntualizar la situación del trabajo teológico en este campo; para concluir que queda aún mucho por hacer y que todavía amanecerán bellos días para la teología...

17. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *L'Altra Vita e la Profondità dell'anima*, Brescia, «La Scuola Editr.», 1947; gr. en 8.º, 215 pp.

1950 *

IGLESIA.—La encíclica *Mystici Corporis* no ha dejado aún de suscitar investigaciones y comentarios. El que nos brinda el Dr. Feckes sigue el texto paso a paso [1]. No es tanto un comentario sabio cuanto una explicación clara destinada a los fieles. No obstante, se deja apreciar muy bien la eclesiología, pues todo está en su lugar. Además, una breve introducción resume el desarrollo de la eclesiología; el sentido de la eclesiología salido de la Contrareforma está muy bien indicado. Feckes (pp. 56 ss.) interpreta como A. Chavasse y el P. Liégé (cfr. *Rev. Sc. phil. théol.* 1948, pp. 351-358), los términos *reapse* y *desiderio* a propósito de los miembros de la Iglesia, pero desconoce los estudios de estos autores, y su bibliografía es exclusivamente alemana.

Esperaríamos mucho, fiados en los títulos de los dos estudios del P. F. SPEDALIERI, referentes a la apostolicidad de la Iglesia [2]. Esta noción que ha permanecido aún poco trabajada, aparece, en efecto, como una de las que el diálogo ecuménico pondrá en primer rango estos próximos años. Pero ambos estudios son en extremo negativos: el uno critica al canónigo Thils, y afirma contra él que la noción de apostolicidad no ha variado en la teología católica; el otro critica un artículo del P. de Lubac (*Rech. Sc. rel.* 1948, páginas 130-160) sobre el desarrollo del dogma. Aun a riesgo de interpretar tendenciosamente (cf. por ej., p. 103) un pensamiento que se reduce mal a fórmulas sin matices, el P. Spedalieri acusa al P. de Lubac de ignorar la apostolicidad de la fe, ya que niega que los apóstoles habían conocido distintamente *ab integro,* desde el punto de vista conceptual, todos los dogmas como nosotros los conocemos. El autor cree que únicamente puede salvarse la identidad de la fe que todo católico debe tener, afirmando la identidad de concepto bajo la diferencia de las expresiones. Así, el desenvolvimiento sería puramente verbal. Pero la cuestión, ¿deberá examinarse más atentamente

* *Revue des Sciences phil. théol.*, 34 (1950), pp. 648-655.

1. C. FECKES, *Die Kirche als Herrenleib. Darlegungen und Erläuterungen zur Enzykl. Papst Pius XII. «Mystici Corporis Christi»*, Colonia, Bachem, 1949; en 12.º, 246 pp.

2. *De Apostolicitatis Ecclesiae fundamento* y *De fidei apostolicitate ac dogmatum progressu*, en *Selectae et breviores Philosophiae ac Théologiae Controversiae,* Roma, Off. Libri Catholici, 1950; en 8.º, 123 pp. Los otros dos estudios están en consonancia con el argumento de san Anselmo y la mariología de este Doctor.

y sobre una base más amplia? ¿Habrá tal vez lugar, en particular, de preguntar a la filosofía del lenguaje acerca del género del lazo de unión que existe entre el concepto y sus expresiones?

El mismo P. Spedalieri ha reeditado en un folleto un artículo aparecido no hace mucho tiempo en *Antonianum* sobre el motivo exacto de la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de los santos: punto que considera por ventura un poco apresuradamente, como zafándose a toda posible discusión [3]. Su tesis es que la comunión de los santos es la causa de su culto y el fin de su canonización. Consideración interesante por cierto y que, en su generalidad, aparece poco discutible. El autor ha añadido una disertación inédita acerca de la verdad en cuanto a las personas en las canonizaciones. Adhiriéndose a dos casos puestos en litigio por los maestros de la hagiografía que son los Bolandistas, el de los siete bienaventurados fundadores de los Servitas y el de santa Juliana de Falconieri, aporta documentos del siglo XV y de la primera mitad del XVI, de donde colige que estos santos personajes existieron realmente como tales. Dejamos la apreciación de estos puntos de historia a los *periti* y aguardamos con curiosidad la respuesta de los Bolandistas. Pero agradecemos al P. Spedalieri por haber suscitado «como teólogo» una cuestión que no cabe ignorar cuando se habla de la infalibilidad de la Iglesia en las canonizaciones: la de los errores de hecho. Después de los casos estudiados por el P. Spedalieri, se podrían suscitar aún otros: por ejemplo, el de san Juan Nepomuceno (acerca del cuál véase el art. *Bohême* del *Dict. Hist. et Géog. ecclés.*, y más recientemente, el P. DE VOOGHT, *Jean de Pomuk*, en *Rev. Hist. eccl.* 48, 1943, pp. 77-95). Tales casos —sin contar otros argumentos [4]—, ¿no nos invitan a mantenernos, en este punto, en la postura de santo Tomás de Aquino: *Pie creditur? (Quodl.* IX, a. 16).

Del P. K. RAHNER, y bajo el título de *Dangers du catholicisme d'aujourd'hui*, se esperaban concepciones originales, nutridas de historia y de teología [5] Es una decepción, a la que no nos tiene acostumbrados el autor. encontrar solamente dos disertaciones muy filosóficas y muy abstractas sobre la persona o el individuo en la Iglesia y sobre la llamada de la conciencia. Van seguidas de una tercera en que, después de haber planteado en forma deductiva (al estilo con el que Leverrier había diagnosticado la existencia de Neptuno antes que se le descubriese), que debe haber en la Iglesia actual alguna herejía camuflada y difundida, el P. Rahner la descubre en efecto bajo la forma de una cierta *oculta oppugnatio* del magisterio y de ciertos dogmas. Las publicaciones de G. Mensching y de H. Mulert han sido en su tiempo las expresiones extremas.

3. *De Ecclesiae infallibilitate in canonizatione Sanctorum Quaestiones selectae*, Roma, Off. Libri Catholici, 1949; gr. en 8.º, 63 pp. y 6 fuera de texto.

4. Éste, por ejemplo: Si, como dice E. W. KEMP (*Canonization and Authority in the Western Church*, New York, 1948, pp. 163-166), el papa ha delegado, en tres ocasiones, su autoridad para las canonizaciones, ¿no se debe creer que se trata de actos que no se derivan propiamente de su magisterio infalible? Pero los fieles están demasiado acostumbrados a creer que lo que no es «infalible»» no tiene valor ni autoridad.

5. K. RAHNER, *Gefahren im heutigen Katholizismus* (*Christ heute*. 1. Folge, 10), Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1950; gr. en 8.º, 62 pp.; ha sido después traducido al francés: *Dangers dans le Catholicisme d'aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, 1959.

La pequeña fronda que pone así de manifiesto el P. Rahner existe en efecto en una o en otra parte. En otro dominio doctrinal, a saber el de la vida apostólica y pastoral de la Iglesia, estos últimos años han visto expresarse, sobre todo en Francia, demandas que se pueden calificar de reformistas, pero que nada tienen de «modernistas» y se consideran sumisas y católicas. Partiendo de este hecho, he intentado hacer en una obra de pura ciencia teológica [6], un estudio de lo que podría ser una reforma sin cisma de la Iglesia. Después de haber intentado, en una primera parte, demostrar bajo qué aspecto y por qué causa el pueblo de Dios está sujeto a reforma, en una segunda parte he puesto cuatro condiciones bajo las cuales puede una reforma hacerse sin romper con la tradición y la unidad. Así, por la vía de uno de estos actos más importantes, que representa también uno de sus momentos críticos, lo que en definitiva se ha aportado es una contribución a una teología de la comunión, o también, a una teología de la vida de la Iglesia. En efecto, como se hace notar en la «advertencia», casi no se ha estudiado más que la estructura de la Iglesia, y muy poco su vida. Lo interesante es precisamente tratar de conjugar las dos y proponer una teología de la vida sólidamente involucrada en los cuadros de la estructura. ¿No está ahí el problema de una verdadera reforma? La del siglo XVI, la de Lutero, al contrario, pretendió cambiar la misma estructura. En una tercera parte, se estudia ampliamente la posición de la Reforma protestante, lo que induce a un estudio y luego a una crítica de la eclesiología en la que aquélla se dio una justificación. Con lo que se abordan muchas cuestiones de eclesiología y de teología fundamental. Finalmente, se halla aquí la gran oposición entre una eclesiología «católica» y una eclesiología «protestante». Para la primera, el lazo que nos une a Dios es el de la Encarnación (histórica), de la obra realizada en la carne por el Verbo encarnado y aplicada a través del espacio y del tiempo por el ministerio de la institución eclesial. Para la segunda, es un acto de Dios o un acto del Cristo celeste, espiritual e invisible. Algunos apéndices desarrollan las consideraciones conexas, por ejemplo sobre la responsabilidad colectiva, integrismo, etc.

TEOLOGÍA PASTORAL.—El P. C. NOPPEL, que la había preparado, no ha visto salir aún la 2.ª edición de su *Esbozo de una Teología pastoral,* concebida bajo el signo de la edificación del cuerpo de Cristo [7]. Tenemos aquí una excelente clasificación de los elementos tan complejos de una teología pastoral. El rasgo característico general de la obra, en alabanza del autor, me parece ser un buen equilibrio entre el aspecto colectivo y el aspecto personal o individual de las cosas. Esta exposición, nutrida de la Biblia y sostenida por un buen conocimiento de las mejores monografías (exclusivamente) de lengua alemana, no responde, sin embargo, en todos sus puntos a las objeciones que yo formularía por mi parte. A mi juicio, Noppel parte demasiado de las «cosas» y en cambio poco de las «actividades»: parece más solícito de la buena clasificación de los medios de realización, que de la definición de los

6. YVES M.-J., CONGAR, O. P., *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (*Unam Sanctam,* 20), París, ediciones *du Cerf,* 1950; en 8.º, 650 pp.
7. C. NOPPEL, S. J., *Aedificatio Corporis Christi. Aufriss der Pastoral.* 2.ª edición, Fribourg, Herder, 1949; en 8.º, XII-258 pp.

actos pastorales esenciales, que responden a una misión y a unas necesidades. Así también y consiguientemente, da paso a las determinaciones adquiridas acerca de los problemas o la problemática. Que estas observaciones, no obstante, no hagan desestimar una obra en que se hallan verdaderamente muchas acotaciones excelentes y por cierto muy en su punto.

Los problemas de teología pastoral están por lo demás en pleno desarrollo; una gran parte de terreno está inexplorado y las monografías son aún escasas. Nos guardaremos muy bien de desatender, para la elaboración de una teología pastoral, las enseñanzas de la Historia. En este aspecto, la obra de conjunto del P. A. SCHROTT debe ser acogida con agradecimiento [8]. Por primera vez acaso, se nos brinda un bosquejo histórico completo de la pastoral desde los orígenes de la parroquia hasta la época contemporánea. La pastoral eclesial y comunitaria del cristianismo antiguo se deja de lado deliberadamente; sobre todo desde el punto de vista de la parroquia teje el autor su exposición. Hay aquí sin duda un límite, y no se nos habla de problemas que en la época contemporánea invitan a considerar las formas de ejercicio pastoral que desbordan el marco estrictamente parroquial [9]. Añadamos que Schrott no pretende hacer una historia de las ideas, de la teología pastoral unida a la eclesiología, sino una historia de las condiciones exteriores de la labor pastoral y de los organismos en los cuales se ejerce. Es, si se quiere, una limitación, pero el autor estaba en su perfecto derecho de fijarla y ello no resta nada al interés de su investigación en el dominio explorado. En el marco de cuatro períodos que distingue —de los orígenes de la parroquia al concilio de Trento; Trento y la restauración católica (al autor no le gusta la expresión «Contrarreforma»); período de la *Aufklärung;* investigaciones e iniciativas del siglo XIX—, Schrott maneja con claridad y soltura una documentación de buena ley. Puede sacarse de todas las páginas del libro una gran utilidad en su lectura.

EL LAICADO. LA MUJER EN LA IGLESIA. LA ACCIÓN CATÓLICA.—Sobre el punto del laicado en la Iglesia, existen algunos folletos que no ofrecen ninguna novedad y en los que por lo mismo no nos vamos a detener [10]. Mas en el terreno de las fuentes y del «dato» teológicos, disponemos ahora de una compilación

8. A. SCHROTT, *Seelsorge im Wandel der Zeiten. Formen und Organisation seit der Bergründung des Pfarrinstitutes bis zur Gergenwart. Ein Beitrag zur Pastoralgeschichte,* Graz y Viena, Styria, 1949; en 8.º, 236 pp.

9. Remitimos, por lo que hace a este punto, a las Actas del Congreso nacional de las Obras, que tuvo lugar en Lille en 1948; *Structures sociales et Pastorale paroissiale,* París, Union des Oeuvres, 1948; gr. en 8.º, 335 pp. Véase, pp. 48-68, mi estudio: *Mission de la paroisse.*

10. Mencionamos: E. RÖSSER, *Die Stellung der Laien in der Kirche nach dem Kanonischen Recht* (*Würzburger Universitätsreden,* H, 9), Würzbourg, Schöningh, 1949; en 8.º, 24 pp.: breve exposición descriptiva; nótese solamente esta idea: que las obligaciones impuestas a los clérigos por la disciplina eclesiástica con vistas a su ministerio, representan en el fondo otros tantos derechos de los laicos... K. LECHNER, *Pfarre und Laie. Ein Beitrag zum Problem der Grosstadtseelsorge,* Viena, Seelsorgerverlag, 1949; en 16.º, 85 pp.: exposición sintética de la idea litúrgica de la parroquia, considerada como realización orgánica del misterio de la Iglesia. Prácticamente, toda la vida cristiana encuentra su lugar dentro de este marco sin que surja una problemática pastoral original.

impresionante de textos que atañen al sacerdocio real de los fieles, debido al P. PAUL DABIN, quien desgraciadamente no ha podido ver su obra ni siquiera en pruebas de imprenta [11]. Presentamos no hace mucho tiempo (*Revue*, 1947, pp. 383-384) la precedente obra del P. Dabin, de teología bíblica, sobre una cuestión de la que había hecho él «su» cuestión. Lo que había de deficiente en este libro, la acumulación sin rigor crítico suficiente de toda clase de consideraciones, viene corregido en gran medida por el carácter puramente documental de la colección. El autor ha agrupado, en efecto, sus textos según el orden geográfico y cronológico (Occidente patrístico; Occidente escolástico, luego moderno; Oriente; Liturgias). Un orden ideológico habría tenido algo de arbitrario, pues la mayoría de los textos representan enunciados ocasionales, suponiendo su contexto propio. Es difícil evitar un inconveniente sin caer en otro. Los textos o fragmentos de textos así recogidos son en cierta manera de «materia remota» y necesitan una interpretación. No solamente una interpretación sistemática, que el autor se reservaba, y de la que, sin duda, existe algún esbozo en los papeles que ha dejado, sino una interpretación histórica que trata de establecer, con los textos, el alcance exacto de los textos. Se puede creer que esta colección suscitará muchos otros trabajos. Esperamos personalmente utilizarla y eventualmente completarla o glosarla en un estudio en curso sobre la teología del laicado. Una preciosa introducción del P. Dabin da un tratado resumido (elemental) de criteriología teológica y compendia de modo muy atinado (pp. 33 ss.) las importantes conclusiones especulativas que sugiere el legajo recogido.

Acerca de un punto particular, que hemos tocado ya en los boletines precedentes (*Revue*, 1935, pp. 713-714; 1938, pp. 660 ss.), a saber lo que se puede llamar una teología de la mujer, presentamos aquí, un poco tarde, el considerable estudio de la reverenda madre MAURA BÖCKELER sobre la mujer como símbolo de realidad divina, aludiendo al *Signum magnum* del *Apocalipsis* 12, 1 [12]. Se trata de una meditación sobre la tradición simbólica de santa Hildegarda: una especie de teología que no habría sido recibida como tal hace treinta años. Sin embargo, la restauración del sentido simbólico le cede ahora eventualmente un lugar. Después de todo, la última palabra de la Revelación sobre el misterio de la comunión del hombre con Dios, que es el mismo misterio de la Iglesia, se encuentra en los símbolos del cuerpo y de los esponsales... Para una contemplación de esta realidad suprema ofrece el presente libro concepciones o sugerencias profundas de gran altura. No podemos hacer nada mejor, para resumirlos, que traducir estas líneas del bello prefacio de dom Herwegen: «El libro propone algo más que una metafísica del ser femenino; quiere hacer ver la realidad de la cual la mujer es como el símbolo y la parábola. Intenta hacer en cierta manera una teología de la idea «mujer» como de la realización de un pensamiento divino. No se trata aquí de la

11. P. DABIN, S. J., *Le Sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (*Musaeum Lessianum*, Sección teológica, 48), Bruselas, Ed. Universelle, y París, Desclée de Brouwer, 1950, gr. en 8.º, 643 pp.

12. M. BÖCKELER, O. S. B., *Das Grosse Zeichen Apok.*, 12, 1. *Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit,* Salzburgo, O. Muller, 1941; peq. en 8.º, 588 pp.

actitud ético-religiosa de la mujer en su marco de vida, sino de la realidad específica «mujer» como revelación de Dios en la creación —exaltada en María, la madre del Salvador— como realidad primera de la vida intratrinitaria — especie de correlativa del Espíritu Santo —en fin, como forma y apariencia terrestre de esta realidad divina en la Iglesia. Eva, María, la Iglesia se consideran desde el punto de vista del Espíritu Santo como un vasto conjunto, como un gran signo visible: *Mulier amicta sole et luna sub pedibus eius*, la «mujer» revestida del sol de la divinidad y con el reflejo de éste, la creación, a sus pies». Añadamos que esta meditación está sólidamente refrendada por los santos Padres.

Acerca de la misión de los laicos en la Iglesia, y especialmente de la Acción Católica, el esfuerzo de definición continúa todavía. El canónigo TIBERGHIEN ha publicado un folleto de gran formato en el que trata de las reflexiones relativas a lo esencial, las aproximaciones sobre la parte movible de las realidades en cuestión [13]. Se reconoce aquí su solicitud por la reflexión teológica y a la vez por la utilidad práctica.

El librito de MM. CARYL y PORTIER, bajo una forma literaria discreta y amena, representa un esfuerzo original de reflexión y de síntesis que merece desde luego una seria atención [14].

La posición esencial de los autores podría resumirse así: hay una Iglesia y un mundo bien distintos, que solamente unirá la *parousia*. Se les puede hacer corresponder respectivamente la caridad y la justicia. La caridad, objeto de la Iglesia, da el principio de orden último, la orientación final, a los diversos órdenes profanos o bienes comunes parciales. Esta manera de considerar las cosas permite establecer una distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza, y al mismo tiempo, no disociarlas. En esta proyección, la Acción Católica se define como un «Movimiento» que considera una acción en el mundo inspirada y sostenida por la caridad, virtud del fin que da y nutre la Iglesia.

Se articula con la acción social católica: la Acción Católica trata de humanizar y abrir a la caridad el medio en donde se realiza la vida humana concreta, mientras que la acción católica social apunta más lejos, a las realidades propiamente políticas y a las instituciones. No podemos sorprendernos de que los autores den importancia al carácter complementario de estos dos

13. P. TIBERGHIEN, *L'Action catholique. Précisions nouvelles*, Secret. Nac. de la J.E.C.F., París, 19, rue Dareau; 19×28'5, 111 pp. y 16 helios. ¿Puedo decir, con todo el respeto y la simpatía por el esfuerzo bien intencionado de presentación de este folleto, que no estoy de acuerdo sobre su valor artístico?

El canónigo Tiberghien me critica, p. 60, referente a lo que dije: que el laico, en la Acción Católica, obra, no *ex missione*, sino *ex spiritu*. Cree ver aquí una contradicción con lo que yo mismo dije en otra parte. Sólo he querido decir, en este lugar, que el laico no recibe, con el mandato, una especie de carácter, un poder que le permitiría obrar *ex officio*, sino que hace actuar sus recursos espirituales personales (no los de una función).

14. J. CARYL y V. PORTIER, *La mission des laïcs dans l'Église*, Lyon. Ed. de la «Chronique sociale», 1950; en 8.º, 198 pp. En subtítulo: La parroquia y la acción parroquial. La acción católica. La acción social católica.

movimientos que, «considerando el mismo fin por medios convergentes, deben sostenerse mutuamente» (p. 190).

Que hay aquí una feliz traducción de lo que existe en la realidad nadie podrá negarlo. Que se ponga así de relieve, con una especie de elegante simplicidad, un aspecto de la naturaleza de las cosas, se estará también de acuerdo. ¿Pero se satisface plenamente a la definición de Acción Católica como «participación de los laicos en el apostolado jerárquico»? Por mi parte creo necesario mantener más de lo que lo hacen C. y P. en la «noción» de Acción Católica, una referencia (como a su «fin» u objeto propio), al apostolado propiamente misional —el de los Doce—, al testimonio de «la fe» (no solamente a la acción de la caridad). Comp. *Rev. Sc. ph. th.* 1949, p. 461, a propósito del libro del P. Carpay.

TEOLOGÍA DE LA HISTORIA. La obra del doctor M. L. SMIT sobre la relación del cristianismo con la Historia en la concepción de la Historia en los autores católicos contemporáneos, examina tres temas: la teología cristiana de la Historia y los valores terrenos, la cuestión de la filosofía cristiana, y subsidiariamente la de la ciencia histórica cristiana [15]. Sobre estos diferentes puntos, el autor ha expoliado y clasificado una documentación considerable, no exhaustiva por cierto, sino representativa. Si, como parece, Smit es calvinista, debe felicitársele especialmente por la manera como ha sabido captar las distintas corrientes escoger sus referencias, exponer objetivamente las ideas que, por lo demás, no comparte en modo alguno. Además, tiene el mérito de haber escogido las doctrinas en sus raíces más profundas: pongo por caso, las posiciones concernientes a la analogía del ser y una consideración ontológica del doble orden de cosas natural y sobrenatural, en el cual se cumple el propósito de Dios; la posición católica sobre lo sobrenatural [16], sobrenaturaleza y gracia, sobre el pecado original y la validez de la naturaleza, en fin, las posiciones de escuela referentes al motivo de la Encarnación en que se desempeña, por otra parte, la función que se da a la cruz...

La clasificación de los autores y posiciones me parece, *modo grosso,* exacto, aun cuando Smit se haya ceñido forzosamente a un resumen bastante esquemático. Evidentemente que, sobre todo en una materia tan complicada y tan sintética, las posiciones únicamente tienen interés combinadas con sus conexiones vivientes: es toda una visión completa de la obra cristiana que se halla comprometida a cada paso. Quizá el doctor Smit no ha puesto bastante de relieve el punto de vista cristológico, tan diáfano en la mayoría de las tentativas actuales de solución del problema que, nadie de los que lo han tratado pretenderá, por lo demás, haberlo resuelto definitivamente.

15. M. L. SMIT, *De Verhouding van Christendom en Histoire in de huidige Roomskatholicke Geschiedbeschouwing,* Kampen, J. H. Kok, 1950; gr. en 8.º, 220 pp.

16. Si me refiero al excelente resumen francés, p. 204, el autor me parece no haber captado perfectamente la teología católica de lo sobrenatural. En todo caso, para el tomismo se debe partir de los objetos, luego subir de los objetos a los actos y de los actos al principio operatorio. Existe comunión entre los objetos de vida de Dios, sin que haya propiamente «participación del ser propio e individual de Dios, que resulta de su unión con la criatura».

El doctor H. URS VON BALTHASAR nos hace aún una aportación n de tenerse en cuenta[17]. Se ha abstraído hasta el máximo de toda m sófica de plantear el problema: hasta el punto de que, bajo el título d de la Historia, no hace mención alguna ni de la filosofía del tiempo teología de las realidades terrenas del esfuerzo humano. La Historia es aquí exclusivamente como historia espiritual y desde el ángulo de C el fondo, todo se compendia en la obediencia al Padre, obediencia que plimiento de sus promesas, como de su voluntad. Antes de Cristo la H lo anuncia y, por lo mismo que estaba anunciado, se cumple en Él. De de la Encarnación, Cristo es norma de la Historia y lo que se ha cumplido e su vida debe universalizarse en nosotros. Es lo que se hace en la obediencia cristiana, que von Balthasar considera no tanto en el orden de las vocaciones personales como en el orden colectivo de la Iglesia; ésta, esposa del Señor debe, a semejanza de María, consentir y obedecer. Como se afirmaba más arriba, nada se dice acerca del aspecto cósmico de las cosas; casi nada sobre el tema escatológico. No podemos menos de formularnos algunas preguntas sobre la función de las libertades humanas en la historia: porque la plenificación de Cristo, de la cual habla san Pablo, *Ef.* 1, 23, no se limita a una simple repetición, y la acción libre de las personas humanas es el tema mismo.

17. H. URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte* (*Christ heute,* 1, Folge, 8), Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1950; gr. en 8.°, 64 pp.

1951 *

Sacramentos. — Casi no se puede imaginar contraste más vivo de género literario como el que se da entre el compendio del P. Dander y el ensayo de E. Biser [1]. No es que tengamos la ridícula pretensión de parangonarlos, sino, a modo de contraste, caracterizarlos respectivamente. El compendio de Dander, que remite expresamente a las *Institutiones* de Lercher, resume, con la concisión de un manual de derecho, qué es cierto, qué hay que sostener y decir, qué se discute a propósito de los sacramentos en general y concretamente también del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía. Quizá se hubieran podido unir estos tres sacramentos con la idea de la iniciación cristiana. El libro de Biser es un examen del mundo sacramental en su triple referencia cristológica: a la obra y a las operaciones de Cristo, a su esencia, a la plenitud de sí mismo, que Él comunica a su cuerpo: en esta tercera parte se trata del sentido eclesiológico de los sacramentos. Cada uno de ellos es considerado desde esta triple proyección y se pone en relación con los textos bíblicos correspondientes. Es, pues, una materia de contemplación teológica, más bien que una construcción sistemática lo que Biser nos ofrece. Su trabajo se sitúa en una corriente actualmente muy activa, de interés para el mundo sacramental, en hombre sacramental y la religión sacramental.

Eucaristía. — Las investigaciones versan sobre el sacrificio en tanto que celebrado sacramentalmente por la Iglesia. Señalamos ante todo el segundo volumen de la traducción inglesa del *Mysterium fidei,* del P. de la Taille [2], consagrado al sacrificio de la Iglesia. El libro, en lo sucesivo histórico, no necesita presentación. Digamos solamente que la solución del P. de la Taille ha encontrado acogida muy favorable entre buen número de anglicanos *Catholic minded,* tanto más cuanto que esta solución, como aquélla, igualmente formulada en este libro, sobre los honorarios de la misa, se desarrolla fácilmente en un contexto litúrgico y ofrece facilidades para establecer la relación entre el sacerdocio de los fieles y el sacerdocio ministerial [3].

* *Revue des Sciences phil. théol.*, 34 (1951), pp. 629-636.

1. F. Dander, S. J., *Summarium Theologiae dogmaticae. De Sacramentis Christi.* I. Innsbruck, Rauch, 1950; gr. en 8.º, 87 pp. E. Biser, *Das Christusgeheimnis der Sakraments, Heidelberg,* Kerle, 1950; peq. en 8.º, 151 pp.

2. M. de la Taille, S. J., *The Mystery of Faith,* II. Trad. por J. Carroll y J. Dalton, Londres, Sheed y Ward, 1950; gr. en 8.º, XII-475 pp.

3. Un discípulo del P. de la Taille, el P. Long-Hasselmans († 1933), ha desarrollado sobre este tema una teoría que creemos a la vez criticable y digna de interés; por este

Sin tener un mismo valor histórico, el sacrificio de la Cabeza *Le sacrifice du Chef,* del canónigo Masure, ha ocupado y ocupa aún un lugar preferente en el esfuerzo de la teología católica para encontrar de nuevo el sentido del sacrificio sacramental de la eucaristía. M. Masure ha querido exponer, después de la encíclica *Mediator Dei,* su pensamiento y eventualmente precisarlo. Su nueva obra [4] continúa la tesis de la precedente [5]. El título haría esperar un estudio sobre la manera como el Cuerpo místico ofrece el sacrificio de Cristo; de hecho se trata de esto, pero únicamente porque la manera como M. Masure explica la misa, descansa sobre el pasaje (gracias a la transustanciación) de una oblación propia de la Iglesia, la del pan y del vino que representan la ofrenda o donación de nosotros mismos a la oblación del mismo Cristo. Nuestro ofrecimiento se cambia en el de Cristo, de suerte que, en definitiva, no hay más que un sacrificio. Esta explicación de la esencia del sacrificio de la misa es seductora realmente. Sin embargo, un mejor contacto con los textos de san Agustín nos lleva a preguntarnos si saca partido realmente de los verdaderos datos que éste utiliza: por una parte la inclusión de todos nosotros y por tanto de nuestro sacrificio en Cristo que se ofrece sobre la cruz; por otra, la identidad mística del cuerpo que es la Iglesia con su cabeza, identidad que precisamente se realiza aquí abajo de una manera suprema en el sacramento del altar.

No hace mucho tiempo presentamos con el favor del público (*Rev.,* 1949, p. 459), la posición de dom B. Durst, que distingue tres formas o títulos de sacerdocio en el cristianismo. El mismo autor ha aplicado esta teología a la cuestión de la participación de los fieles en la celebración de la eucaristía [6], suponiendo que ésta no es el acto histórico de la cruz (Casel), sino la expresión sacramental visible del culto de Cristo glorificado ofreciéndose a su Padre con su Cuerpo místico (nótese cómo, cuando se sigue el grandioso esquema agustiniano sobre el verdadero sacrificio, se corre el peligro de valorizar poco la cruz en beneficio del culto permanente del cielo). El autor llega así a distinguir: 1.°, los files participan, sobre la base de su religión sobrenatural interior, en cuanto se ofrecen espiritualmente «con Cristo», realizando así lo que se representa visiblemente; 2.°, participan, sobre la base del sacerdocio bautismal, apropiándose espiritualmente el culto ofrecido por Cristo y presente bajo las especies sacramentales; honran a Dios así «por Cristo»; 3.°, ciertos hombres, a saber, los ministros ordenados, cumplen sacramentalmente el sacrificio de

motivo, hemos publicado su texto, acompañándolo de observaciones críticas, en la *Revue des Sc. relig.,* 25 (1951), pp. 187-199, 270-304.

4. E. Masure, *Le Sacrifice du Corps mystique,* París, Desclée de Brouwer, 1950; en 8.°, 250 pp. Véase también nuestros *Jalons,* pp. 230-232.

5. Subsidiariamente, Masure trata la cuestión del signo sacramental de la inmolación eucarística. Distingue en él, apoyándose en la *Mediator Dei* (p. 62), dos aspectos o valores: la separación de las especies, signo de la inmolación o de la muerte de Cristo, el acto de la oblación ritual, símbolo del sacrificio. Estos dos aspectos, dice Masure, son necesarios para constituir el signo sacramental que la transubstanciación transformará en el mismo sacrificio de Cristo.

6. B. Durst, *Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt.* Extr. de la *Benediktinische Monatssch.,* 1949, pp. 337-354, 417-434 y 1950, pp. 1-18, 110-118, 193-209.

Cristo a su Padre. En la segunda parte de su trabajo Durst sigue tratando de la participación de los fieles en las diferentes partes de la misa.

Es un problema conexo y al mismo tiempo complejo que ha abordado el padre K. RAHNER en un artículo de la *Zeits. f. kath. Theol.*, publicado después en un folleto añadiendo un breve epílogo: la relación de la multiplicación de las misas con el único sacrificio de Cristo[7]. Partiendo de los datos del dogma o de la doctrina común, Rahner llega a determinar un criterio de multiplicación de las celebraciones en orden a un aumento de frutos finitos del sacrificio, tomado del *opus operantis*, y por tanto de la devoción. Este criterio sólo es relativamente favorable a la multiplicación como tal, pues si hay formas de celebración común en que se consigue el mismo grado de devoción de los fieles, y hasta sobrepujado, no habrá objeción a una celebración semejante; y si otras razones (entre las cuales Rhaner considera sobre todo las homologadas por la casuística, de la dificultad de las múltiples celebraciones individuales) conducen a una celebración común, es ésta la solución que se podrá adoptar. Por celebración común no entiende Rahner una concelebración rigurosa, en que varios sacerdotes consagran en conjunto la misma materia, cosa prohibida en Occidente por el Derecho, salvo en las ordenaciones de sacerdotes o de obispos, sino de una celebración en que varios sacerdotes comulgan en la misa en la cual uno solo hace la consagración.

Dom VANDENBROUCKE propone a este respecto distinguir entre concelebración sacramental (en que todos consagran de consuno) y concelebración ceremonial, que es la que considera el P. Rahner[8]. A decir verdad, dom Vandenbroucke reconoce varias veces que los textos antiguos, sin preconizar una concelebración sacramental, van más lejos que la simple concelebración ceremonial. Esto es efectivamente muy claro, por ejemplo, en el texto de san Hipólito: «que los diáconos le presenten (al obispo) la oblación, y que él, imponiendo las manos sobre ella, con todo el colegio de los presbíteros, diga esta acción de gracias...» (Trad. ap., c. 4). Creemos, por nuestra parte, que esta distinción entre concelebración sacramental y concelebración ceremonial, por acertada que pueda ser desde el punto de vista canónico es inadecuada con respecto a la realidad que atestiguan ciertos textos antiguos. Éstos no pueden comprenderse sino en su proyección propia, la cual introduce toda una eclesiología o por lo menos una manera de comprender el régimen de vida de la Iglesia. Demostramos en *Jalones para una teología del laicado*, que esta vía obedece a dos principios inseparables, el principio jerárquico y el comunitario. Siempre, según la tradición católica, los actos eclesiásticos se operan a la vez por uno solo, partiendo del poder y de la validez, pero por todos o por varios desde el punto de vista del ejercicio concreto. Constantemente la jerarquía, que basta para hacerlo todo válidamente, se adhiere a la cooperación y consentimiento del cuerpo de los fieles o de los clérigos. El caso más elocuente de esta ley en el orden litúrgico, es sin duda alguna el de la ordenación de los sacerdotes con la imposición de las manos, pero se encuentran casos análogos en el orden de la doctrina y en

7. K. RAHNER, S. J., *Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit*, Fribourg en B., Herder, 1951; en 8.º, 118 pp.

8. F. VANDENBROUCKE, *Concélébration ou messes privées?* en *Quest. liturg. et par.*, 32 (1951), pp. 62-72.

el del mismo gobierno. Claro es que si uno no se atiene más que a la validez canónica, desatenderá este aspecto que, por el contrario, adquiere toda su importancia a los ojos de quien se interesa en la expresión que la Iglesia hace de su vida. La crítica que dirigimos al estudio del P. Rahner, cuya inspiración y conclusiones nos son muy simpáticas por otra parte, sería que busca tal vez demasiado la solución de un problema quedándose dentro de los marcos técnicos de una teología dialéctica y casuística, cuya inspiración es y será siempre ajena al problema mismo del cual se trata. Éste únicamente se plantea en espíritus abiertos a las fuentes bíblica, litúrgica, patrística y teológica, y más allá de las categorías escotistas o postridentinas, debe buscar, en un trabajo más amplio de recurrencia a las fuentes, los principios generales de solución.

SACERDOCIO. — Las dos obras alemanas de las que debemos dar cuenta, no se refieren tanto a la teología del sacerdocio como a su realización en la vida espiritual del sacerdote y en el trabajo pastoral. Las meditaciones y lecturas espirituales, redactadas por J. STAUDINGER [9], son de una gran elevación, discreta pero realmente alimentadas en el meollo de los Padres. Después de considerar las actitudes pastorales generales, el autor sigue el orden de los misterios de Cristo: plan muy ignaciano, así como también en muchos lugares aflora la inspiración de la teología jesuítica (por ejemplo, p. 93, sobre la predestinación). La naturaleza misma de este libro hace de él una obra de teología espiritual en el sentido que hemos señalado ya. Tres sacerdotes silesianos habían publicado en 1942 una colección notable y digna de elogio sobre el sacerdocio, redactada por catorce colaboradores. El mismo equipo, hoy dispersado y lejos de su país, publica un segundo volumen acerca de la misma inspiración, sobre el cometido, la función y la misión del sacerdote [10], al que debe seguir aún un tercer volumen que tratará de cuestiones pastorales. Éstas se hallan, sin embargo, en el segundo volumen, sin que por otra parte se propongan elaboraciones notablemente nuevas. El conjunto, que hemos leído con interés, nos ha parecido bastante clásico, empezando por las contribuciones de los tres editores. H. DOMS insiste con tino sobre los valores de la enseñanza y del conocimiento para la vida espiritual; J. THEISSING da una buena síntesis del aspecto escatológico: K. METZGER presenta también una buena síntesis pastoral, aunque demasiado esquemática.

IGLESIA, CUERPO MÍSTICO. — La obra en que A. Mitterer compara la eclesiología de santo Tomás con la de la encíclica *Mystici Corporis* [11] nos parece muy importante; lamentamos la falta de espacio y ocio que serían necesarios para examinar a fondo los problemas que origina; por eso no podemos presen-

9. J. STAUDINGER, *Heiliges Priestertum. Betrachtungen und Lesungen für Priester*, Einsiedeln, Benziger, 1950; gr. en 8.º, 452 pp.

10. *Amt und Sendung. Beitrage zu seelsorglichen und religiösen Fragen*, hrsg. von E. KLEINEIDAM, O. KUSS, E. PUZIK, Fribourg en B., Herder, 1950; gr. en 8.º, IX-486 pp.

11. A. MITTERER, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII.*, Viena, Verlag Herold, 1950; en 8.º, XXXI-407 pp. Lamentamos el sistema empleado en las citas: hay que ir del texto a las notas colocadas al final del libro y de aquí a un cuadro de siglas, por cierto bastante complicadas, colocado al principio.

tarlo aquí sino brevemente. Es un trabajo de una gran densidad que únicamente podría resumirse traduciéndolo. Compendiemos, por tanto, la tesis base. Para la encíclica, hay un sujeto único eclesiológico, la Iglesia católica romana, a la que corresponden los predicados de «cuerpo», cuerpo «de Cristo» y Cuerpo «místico». La teología de santo Tomás tiene sobre todos estos puntos posiciones que difieren a veces muy gravemente, y el autor estudia en detalle estas diferencias por lo que atañe a los tres predicados sobredichos; esto se debe a que santo Tomás admite dos sujetos eclesiológicos que no coinciden: la Iglesia católica romana y el cuerpo místico de la Iglesia: de este cuerpo son miembros los santos del Antiguo Testamento, los bienaventurados y los ángeles, y por lo mismo es formalmente invisible.

Mitterer enuncia así una cuestión grave y real, de la que todo espíritu formado en los textos y los principios de santo Tomás habrá hecho experiencia, como también todo el que esté familiarizado con san Agustín y los textos de la tradición teológica hasta la época de la Reforma. Este tema lo hemos encontrado nosotros cuantas veces hemos consultado la q. 8 de la III parte de la *Suma,* o también siguiendo en quince siglos de pensamiento cristiano un tema como el del nacimiento de la Iglesia en Abel[12]. El problema es real, pero el autor lo ha tratado con inflexibilidad y rigidez. Sin estar falto ciertamente de rigor ni de clarividencia, emite, a nuestro juicio, aserciones inaceptables. No cabe duda que a pesar de las protestas bastante formales del autor, santo Tomás es aquí un acusado, incluso, se puede decir. uno de los principales autores condenados por *Mystici Corporis* y por *Humani generis,* que afirman la identidad del cuerpo de Cristo y la Iglesia católica romana. Con santo Tomás, por otra parte, serían así condenados la mayoría de los Padres y de los teólogos antiguos que, en estudiar a la Iglesia, han partido como él de Dios y de Cristo, más que de la institución visible; que, como él, hacen de la eclesiología algo que pertenece a la cristología y no una consideración propia y separada. También se puede preguntar en qué medida no habría —bajo la diferencia señalada— una cuestión de vocabulario, establecida por una diversidad de perspectivas y de punto de partida. Santo Tomás, hablando de Cristo y de lo que Él comunica de su gracia, llama Cuerpo místico al conjunto de criaturas espirituales beneficiarias de esta comunicación. La encíclica, terminando con la reacción católica contra los errores protestantes y partiendo de la sociedad eclesial visible, afirma que es a ésta a quien convienen los atributos de cuerpo de Cristo-místico. Las dos construcciones ¿son exactametne cotejables, partiendo de puntos de vista tan distintos? Nos parece, en todo caso, que las diferencias analizadas sin compasión por Mitterer proceden, en santo Tomás, de esta dimensión, mucho más que de una conexión de la teología de santo Tomás con su física y, en este caso, con su biología, como quiere Mitterer. Éste prosigue aquí con su tema, pero lo hace una vez más con su modo inexorable. De esta suerte llega a poner sobre el mismo plano los principios más espirituales, más profundos de santo Tomás, y algunos datos que se hallan una vez leyéndolo a la ligera y que forman parte, no de su «espíritu», sino de su «mentalidad», para reanudar las categorías aceptadas de J. Guitton, tales como la teoría de las dos espadas y la continuidad

12. Cf. nuestra contribución que aparecerá en la *Festschrift,* para K. Adam: ***Ecclesia ab Abel.***

de la Iglesia con el Imperio romano. En las manos de Mitterer el método analítico da resultados interesantes sobre la eclesiología de santo Tomás, que ni yo mismo, ni el P. Darquennes habíamos obtenido. Pero este método unido al historicismo, que pone en el mismo plano los principios del espíritu y los accidentes de la mentalidad, acaba por agostar realmente las percepciones espirituales de gran valor, vinculadas en santo Tomás a los principios constructivos más generales, como por ejemplo, la idea de la *continuatio in uno credito (et amato)*. No se puede rechazar así como así, en nombre de una falta de conformidad con las categorías de la importantísima encíclica *Mystici corporis,* el desarrollo que, a partir de san Agustín, dio cierto número de temas y de valores el pensamiento de los doctores católicos. Pero el estudio de Mitterer, digámoslo otra vez, nos parece verdaderamente importante. Por primera vez da una fórmula y un diagnóstico preciso sobre la diferencia, de lo que se tenía el sentimiento latente, entre la eclesiología antigua y la que se ha desarrollado sobre todo desde la Contrarreforma.

He aquí otro punto igualmente importante en que se presenta una cuestión de cambio o de desarrollo en las doctrinas eclesiológicas: la cuestión del poder de la Iglesia en materia temporal. Se creó cada vez más un *conceptus consensus* en el sentido de lo que suele llamarse el poder directivo, de una expresión que, por otra parte, traiciona un tanto lo que encierra. M. G. SARACENI ha emprendido un estudio del pensamiento de los cinco últimos papas sobre este punto [13]. No se puede, como hace constar, sacar los textos de estos papas en el sentido de ninguna de las tres posiciones generalmente distinguidas: poder directo, indirecto, directivo. Con todo, es netamente esta tercera posición la que se armoniza mejor con la vida de la Iglesia contemporánea (el autor habría encontrado indicios muy firmes en este sentido en algún texto pontificio concerniente a la Acción Católica). Justamente Saraceni critica el poder indirecto entendido a la manera de san Belarmino: no hay más que un poder directo limitado. En los capítulos IV y V presenta su propio pensamiento. Parte del principio de que el acto político, como todo acto humano, no es del todo indiferente; cae sobre la regla moral y luego bajo la autoridad de la Iglesia, que declara lo que es bueno y lo que es malo. Pero se ve que hay aquí de parte de la Iglesia, no un poder sobre lo temporal, sino el ejercicio espiritual de su magisterio, investido, cuando se dirige a los fieles, de autoridad, y eventualmente, de sanciones espirituales. Suscribimos enteramente esta forma de considerar las cosas.

TEOLOGÍA DE LA HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA PASTORAL. — Evidentemente, nos es imposible seguir aquí —ni siquera desde el ángulo de la teología que se encuentra en ello comprometida (a veces en busca de sí misma)—, el esfuerzo pastoral actual. Éste se halla señalado aquí por un hacerse consciente de una manera más nueva y más realista del estado de la viña apostólica, gracias en gran parte a una mirada nueva sobre el hombre, sobre el lugar en el mundo y en la historia, acerca de su dimensión social.

Dos nuevas publicaciones del canónigo THILS se introducen en la perspec-

13. G. SARACENI, *La potestà della Chiesa in materia temporale e il pensiero degli ultimi cinque Pontefici,* Milán. Giuffré, 1951; gr. en 8.º, 127 pp.

tiva diseñada por su *Théologie des realités terrestres* y que ha sido caracterizada como una teología optimista de encarnación [14]. El autor restablece un equilibrio que esta manera de catalogarlo podría dejar malparado: es necesario mantener la trascendencia y al mismo tiempo la encarnación. El cristianismo juega un papel de factor de progreso en el mundo, y sin embargo sigue siéndole trascendente; pero, así como se acentúa más netamente el aspecto personal, Thils insiste especialmente sobre el de la encarnación. Los textos de los papas que cita al respecto no dejan de ser impresionantes.

MM. Caryl y Portier dan un orden e hilación a su libro sobre la acción de los laicos, que habíamos reseñado (1950, pp. 653-654) [15]. También marcan con más claridad el lugar que corresponde al testimonio propiamente apostólico; el objeto de esta nueva obra, en que se encuentran, aunque un tanto embotadas, las cualidades de finura y sutileza que habíamos notado en la precedente, es precisamente demostrar. si la animación de lo temporal incumbe necesariamente a la Iglesia, cómo esta animación no existe sin una santificación, y cómo estos dos aspectos se articulan mutuamente.

Hemos presentado más arriba los libros de teología mariana del padre H. M. Köster; ayudado por un equipo dinámico, ha publicado, entre sus dos volúmenes, una colección [16] en la que él mismo ha redactado un detallado estudio sobre el hombre frente a Dios en la alianza de Dios (pp. 277-456). Los otros estudios de la colección son, en la parte teórica, el de Chr. Ertel, acerca del hombre colectivo, es decir, el del nazismo y del marxismo (pp. 3-271), y de F. Reuschenbach sobre el hombre en el libro de Job (pp. 459-495). La segunda parte, pastoral, es muy sistemática y no contiene, cosa curiosa, ninguna referencia al esfuerzo francés de tipo pastoral. Está íntegramente caracterizada por la idea de renovación (título y párrafo como *Neue Haltung zur Welt*). A. Menningen ha hecho un análisis de la situación, orientado hacia la definición de una pedagogía pastoral (pp. 501-589). V. Poiess ofrece un estudio sobre las misiones populares (pp. 595-656); introduce en él un plan completo que podría servir de modelo para una «teología kerigmática», según el esquema «federal», es decir, siguiendo la idea de alianza (la idea del padre Köster sobre la función de María reaparece en él bastante discretamente, pp. 635 ss.). El volumen termina con un estudio precioso de B. Poschmann, histórico, pastoral y canónico a la vez, sobre los institutos religiosos seculares (pp. 660-720).

Esperando, según parece, la creación de una revista de pastoral parroquial, A. Kirchgaessner ha reunido un cierto número de estudios sobre la comunidad parroquial y su vida litúrgica [17]. Los publicados aquí son breves y

14. G. Thils, *Transcendance ou Incarnation?* Lovaina. Publ. de la Universidad, 1950; en 8.º, 100 pp.; Id., *Christianismes et Christianisme (Bibl. de l'Int. sup. des Sc. rel. de l'Univ. de Louvain)*, Tournai-París, Casterman, 1951; en 12.º, 160 p.

15. J. Caryl y V. Portier, *Les exigences sociales de l'apostolat*, Lyon, ed. de la Chronique sociale, 1951; en 8.º, 230 pp.

16. *Neue Schöpfung. Beiträge zu Pastoralen Gegenwartsfragen*, hrsg. von H. M. Köster; Limbourg, Lahn-Verlag, 1948; en 8.º, XIV-720 pp.

17. *Pfarrgemeinde und Pfarrgottesdienst. Beiträge zu Fragen der ordentlichen Seelsorge*, hrsg. von A. Kirchgässner, Fribourg en B., Herder, 1949; en 8.º, 124 pp.

fragmentarios, pero expresan una misma voluntad de comunidad, consagrada en torno al altar. El estudio del padre P. K. RAHNER, que es el más extenso, había aparecido ya en la *Zeitsch. f. kath. Theol.;* Rahner reacciona contra una apreciación excesivamente sistemática y exclusiva de la función de la parroquia, que algunos, viendo en ella la realización de todo el misterio de la Iglesia, pretenden erigir en cuadro, centro y regla de todas las actividades *(Pfarrprinzip);* Rahner demuestra muy bien que el principio parroquial es un principio relativo que debe conjugarse con otros; hay otras realidades humanas distintas de la habitación común; al lado del *Pfarrprinzip* está el *Standesprinzip* (realidades de clase, profesión) y el *Freigruppenprinzip* (el derecho de constituirse en grupos de afinidad). Junto al ministerio de los curas propiamente dicho está el de los religiosos y toda una pastoral no parroquial que el Derecho canónico consagra.

1953 *

IGLESIA. — Señalamos ante todo buenas presentaciones de conjunto: en la enciclopedia *Catholicisme*, una noticia del P. M.-J. LE GUILLOU[1], en que se equilibran muy bien los datos bíblicos (no se pronuncia acerca del sentido de la palabra *sôma*) y la teología escolástica (salvo quizá el comentario del símbolo, utiliza todos los textos significativos de santo Tomás). La Iglesia es el cuerpo de Cristo, cuyo influjo capital se realiza por medios exteriores, según el estado terreste de la Iglesia. El autor señala la identidad del «cuerpo» espiritual, es decir, hombres (y ángeles) vivificados por Cristo, con el cuerpo sociológico visible.

El P. RIQUET ha consagrado sus conferencias de Cuaresma de 1953 al tema: *La Iglesia entre nosotros*[2]. Tomando a la Iglesia en su realidad histórica y actual concreta, trata de demostrar cuál es idénticamente la institución y el canal de factura humana (¡encarnación!), pero de fundación divina, querido por Cristo para comunicarnos la salvación que está en Él únicamente (Cuaresma 1952): apologética adaptada a los espíritus actuales, injertada en una enseñanza doctrinal altamente clásica y diáfana.

El P. HASSEVELDT, que había redactado un curso de seminario, *In Christo et in Ecclesia* (1947-1948; edic. privada), cuyo éxito había sido considerable, nos ofrece ahora, para uso de los militantes de Acción católica, una visión de conjunto, sólidamente documentada y estructurada, del misterio de la Iglesia[3]. Disponemos aquí de poco espacio para detallar el plan de la obra, que sería interesante seguir descendiendo a los pormenores —porque el libro tiene este valor pedagógico al mismo tiempo que ideológico, de proyectar luz sobre las cosas situándolas exactamente—. La obra, por otra parte, no tiene pretensiones técnicas; es simplemente una obra de divulgación, pero hecha por un hombre

* *Revue Sciences phil. théol.*, 37 (1953), pp. 748-769.

1. Tomo III, col. 1408-1430 (Letouzey, 1952). Permítasenos señalar aquí nuestra propia reseña *Église et État*, que le siguió, col. 1430-1441. Y asimismo la reedición de nuestros *Esquisses du mystère de l'Église* (*Unam Sanctam*, 8, París, Éd. *du Cerf*, 1953; 15 × 24, 181 pp.): mejor dicho, nueva edición. En efecto, si los primeros estudios no han experimentado más que cambios o adiciones insignificantes, se han sustituido los dos últimos estudios, relativos a Möhler y redactados con motivo de su centenario, por otro que se publicó hace poco en esta *Revue* (1952, pp. 613-625; 1953, pp. 24-48), sobre *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ*.

2. M. RIQUET, S. J., *L'Église parmi nous*, París, Spes, 1953; 12'5 × 19'5, 221 pp.

3. R. HASSEVELDT, *Le mystère de l'Église*, París, Éd. de l'École, 1953; 18 × 13, 347 pp.

de oficio que conoce bien la materia. Así, nos complacemos en situarla dentro del momento actual de los estudios eclesiológicos. Manifiesta cuánto se ha recobrado ya de la sustancia viva de la tradición. Desde ahora, se han reivindicado para la eclesiología como para el conjunto de la enseñanza cristiana, tres cosas que habían sido desatendidas en demasía: la dimensión histórica, la savia de los textos (y no solamente un resumen ideológico de su contenido, sino una simple referencia), y en fin, las imágenes. El hecho de que la Revelación se exprese sobre todo en imágenes es notable, especialmente cuando se trata de la Iglesia: imágenes de esposa, de cuerpo, de templo (ésta desmasiado descuidada aquí). Únicamente al llegar a la ilustración, generalmente acertada, de este pequeño volumen, nos manifiesta una reintegración de las imágenes a la enseñanza cristiana, y no dudaremos en afirmarlo, a la teología.

Si se trata, no de representaciones plásticas, sino de expresiones literarias de estas imágenes, de cuya tradición patrística y medieval está llena, diríamos otro tanto de la obra del P. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*[4]. Como ya *Catholicisme*, que sintetizó en un momento dado (1938), la recuperación de varios textos tradicionales, esta meditación está nutrida no tanto de erudición (aunque lo está), como de testimonios de una tradición en la cual el mismo autor se sitúa en forma inequívoca. La nota de experiencia personal, conmovedora en su lirismo, como sabe serlo también en la discreción, no está ausente de este libro (cfr. pp. 210-211; véase también p. 69). Quizá el lirismo es un poco demasiado continuo, habida cuenta sobre todo del procedimiento seguido por el autor, que a menudo entronca unas citaciones con otras, formando frases particularmente expresivas e impresionantes. Esto da a veces a su meditación un tono un poco oratorio y una nota de optimismo, que permiten revestir, paliar aquí o allá verdaderos problemas: en esta Iglesia enteramente mística, todo es bello y perfecto... Desde el punto de vista puramente teológico, el tema que más nos ha interesado es el de los dos valores de la noción y del nombre mismo de Iglesia (pp. 78 ss.); en él se aprecia un análisis que hemos propuesto nosotros en varias ocasiones: la Iglesia es la asamblea de los fieles, pero también «hace» y «forma» esta asamblea. El tema se encuentra de nuevo en varios lugares, en particular en las páginas dedicadas a la santidad de la Iglesia, y en el capítulo sumamente rico acerca de la Iglesia y de la Virgen María: capítulo dominado por completo por la idea de la unidad del misterio de María y del misterio de la Iglesia, identidad que funda el paso, siempre posible y dado sin cesar por la Tradición, de la una a la otra.

Con el segundo volumen monumental del tratado de Mons. JOURNET, salimos de las presentaciones globales[5]. El análisis es en ella sobremanera profundo, ahondado a veces hasta la fragmentación, que hace realmente de esta lectura una prueba de atención. Pero ¡qué recompensa no recibe el lector atento! Se halla en presencia de un monumento que ha sido excavado con el mayor de-

4. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église* (*Théologie*, 27), París, Aubier, 1953; 23×14, 288 pp.

5. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*. II. *Sa structure interne et son unité catholique* (*Bibl. de la Revue thomiste*), París, Desclée, 1951; 25×16, XLVIII-1393 pp., 4.500 fr. Permítasenos remitir, para un trabajo más desarrollado, al fascículo actualmente en prensa del *Bulletin thomiste*; cfr. *infra*, pp. 582 s.

talle y poderosamente arquitecturado en sus grandes líneas. El tema de este segundo volumen es la naturaleza de la Iglesia, compuesta, como Cristo y a semejanza del hombre, de un elemento espiritual, de por sí invisible (su alma) y de un elemento material, de suyo visible (su cuerpo). El alma de la Iglesia se considera sucesivamente en sus principios trascendentales (Cristo, cabeza de la Iglesia; relación de la Iglesia con el misterio trinitario; la Virgen María, corazón de la Iglesia; el Espíritu Santo, alma increada habitante, y agente divinizador de la Iglesia); luego, sus principios inmanentes y también componentes, que Mons. Journet continúa llamando el «alma creada» de la Iglesia (la caridad en tanto que crística, es decir, en tanto que es sacramental y orientada por la autoridad jurisdiccional): a este estudio refiere los «desgarrones» de la Iglesia, herejía y cisma, y esto ya nos indica que considera esas desgarraduras no en un plano sociológico o histórico, sino muy formalmente en tanto que son «pecados». Sigue el estudio del cuerpo de la Iglesia, coextensivo a su alma y a la de los miembros de Cristo y de la Iglesia. En fin, el examen de las propiedades de la Iglesia, en tanto que está compuesta de alma y cuerpo, o sea, su unidad católica: la unidad, que se adhiere al alma, la catolicidad, al cuerpo de la Iglesia.

El método seguido por el autor se sitúa resueltamente en la línea de la escolástica, a la cual debe el rigor en las definiciones y la conceptualización. Pero Mons. Journet tiene una abertura y una información raras acerca de los problemas y las corrientes actuales del pensamiento teológico; también ha sabido integrar en su síntesis muchas iniciativas o percepciones de autores no enteramente satisfactorias, pero que han aportado ricos fermentos de pensamiento (por ejemplo, la idea de la Iglesia —organismo de amor, de Möhler y de Khomiakov—; y, hecho significativo, ha introducido en esta síntesis, no solamente todo un pequeño tratado teológico de misiología, sino consideraciones relativas al ecumenismo. Ha hecho diferencia particularmente entre los pecados cometidos personalmente de cisma, o de herejía, y las comuniones religiosas disidentes, que son herencias históricas de cismas o de herejías.

Es casi imposible, sobre todo en una breve reseña, extraer las percepciones más sobresalientes del autor y los puntos en que realmente se puede decir que hace progresar la teología de manera decisiva. Señalemos únicamente los siguientes: la forma de la Iglesia está en la caridad (en tanto que sacramental y orientada). Esto permite a Journet desarrollar una teología sumamente profunda de la unidad verdaderamente divina de la Iglesia. Ello le obliga también a precisar en forma nueva y ahondar la cuestión de la pertenencia a la Iglesia: sólo los justos tienen en sí mismos en su esencia, el principio que constituye integralmente a la Iglesia. Los pecadores no lo poseen sino únicamente en cuanto a cierto influjo, un impulso que no han rechazado. Por lo que respecta a los cuerpos religiosos disidentes, la Iglesia está en ellos menos presente, Cristo obra allí en cierta manera la unión con el Espíritu Santo, y se encuentra en ellos según que subsista más o menos el alma creada de la Iglesia: la caridad, en tanto que es sacramental y orientada. Sus miembros pueden pertenecer a la única Iglesia, sea en acto consumado, si se trata de niños válidamente bautizados, sea en acto inicial o de manera tendencial, si se trata de adultos. Evidentemente, Journet da su sentido más total al enun-

ciado de las encíclicas *Mystici Corporis* y *Humani generis*[6], acerca de la identidad entre el Cuerpo místico y la Iglesia romana visible. Por lo demás, es una de sus tesis más vigorosas la identidad entre la pertenencia a Jesucristo y la pertenencia a la Iglesia, así como la coextensión del cuerpo y del alma de la Iglesia, que no existen nunca el uno sin la otra. Una de las afirmaciones más originales y más interesantes de Journet es que la visibilidad y espiritualidad de la Iglesia, lejos de ser contrarias la una a la otra, se siguen rigurosamente y se afirman progresivamente de consuno: no se puede vulnerar mejor y más de frente el error inicial de la Reforma, que ha consistido en oponerlas.

Hemos hablado o hablaremos en otra parte de varios de los otros méritos de esta eclesiología, en particular del hermoso capítulo dedicado a la Santísima Virgen, sobre el cual estamos enteramente de acuerdo. Hay, no obstante, varios puntos en que entre el autor y nosotros existe alguna discrepancia, si no quizá en el fondo, por lo menos en las expresiones o en las categorías del pensamiento y en la construcción de los principios. Hemos señalado ya el que concierne a la distinción de las funciones, de Cristo en primer lugar y luego de la Iglesia: tenemos la distinción tripartita de realeza, sacerdocio y magisterio, que viene justificada con mucha erudición y exactitud por el padre J. SALAVERRI[7]. Mons. Journet se pronuncia por la división entre sacerdote, rey y salvador, división que tiene su interés y sus justificaciones, pero que juzgamos menos interesante y menos justificada que la otra. Una segunda diferencia tendería a la manera de considerar la escatología. Journet se adhiere aquí, poco más o menos, a una definición de E. Peterson (Cullmann la hacía notar aún recientemente con justo título)[8], que anula lo escatológico en la Iglesia, pues sólo marca lo que de realidad celeste está ya presente en la Iglesia. Esta presencia es, ciertamente, muy real, no lo negamos; por eso la diferencia entre Mons. Journet y nosotros estriba en el vocabulario y el acento. Pero la escatología, el Reino de Dios, si se quiere, tienen principios propios que sólo se realizan en la Iglesia de este mundo, en algunas anticipaciones parciales y momentáneas, a saber, todo el aspecto cósmico de transformación integral que está vinculado a la resurrección. No podemos, pues, contentarnos con hablar de la Iglesia como si fuera el Reino en estado de peregrino y crucificado: pues el estado de peregrino y crucificado que caracteriza a la Iglesia terrestre, queda precisamente excluido del Reino.

Otra diferencia versa sobre la manera de hablar del pecado en la Iglesia. Journet repite hasta la saciedad la fórmula: la Iglesia no existe sin pecadores,

6. Sabido es que esta afirmación de *Myst. Corp.* ha originado muchos comentarios, estudios y explicaciones (cfr. *Revue* 22, 1948, pp. 351-358); la serie continúa (véase *Bull. thom.* mencionado *supra*). Anotamos aquí, pues nos lo han enviado, un artículo en que el P. G. GONZÁLEZ QUINTANA, S. J., se defiende contra las críticas que le ha dirigido el P. T. ZAPELANA, S. J., a su libro *La santificación social en el Cuerpo místico* (Bogotá, 1950: mismo título, en *Ecclesiastica Xaveriana*, 3, 1953, separata, 28 pp.).

7. *La triple potestad de la Iglesia* (Pontificia Universidad, Comillas), 1951, 24'5 × 17, 84 pp.

8. *Saint Pierre*, p. 181, n. 2. ¿No es significativo que Journet evite la misma palabra «escatológico» y prefiera hablar de «anagógico»?

aunque está en sí misma sin pecado. Esto es perfectamente exacto si se considera a la Iglesia en sus principios y en su pura razón formales. Y ciertamente, la ciencia teológica debe hablar así. No obstante, creo que si la ciencia teológica quiere reunir «los problemas reales que plantean los hombres de hoy», no puede quedarse aquí. Se encuentran n los Padres y en la Edad Media dos series de enunciados: unos que opinan como Mons. Journet, otros que hablan de la Iglesia como si estuviera aún libre de mancha y arruga. Es porque sin duda la misma palabra *Ecclesia* tiene, tan pronto el sentido transpersonal del misterio único de esposa de Cristo, como el sentido de comunidad concreta, constituida por los fieles: es el sentido que se halla frecuentemente, por ejemplo en san Bernardo, que habló tan bien de la esposa de Cristo y de muchos textos litúrgicos; nos parece imposible no tener en cuenta estos hechos y este aspecto que hemos ensayado con fruto, en *Verdadera y falsa reforma*.

Se habla a menudo de la Iglesia como gran sacramento. Se ha podido decir que para un san Cipriano e inclusive para san Agustín la Iglesia era en el fondo el solo sacramento: en el sentido de que los sacramentos particulares no eran válidos, o por lo menos eficaces, sino celebrados en su unidad. La Iglesia era considerada por estos Padres como lugar donde el Espíritu Santo habita y obra. La perspectiva actual es un poco diferente: a la Iglesia se la considera como un gran medio de gracia, sacramento-raíz, y el P. SEMMELROTH, que acaba de dedicar un estudio a esta cuestión [9], la compara con frecuencia a la palma de la mano, de la que los sacramentos particulares serían como los dedos y que coge por medio de ellos. La Iglesia es considerada aquí como medio de gracia, pero no únicamente como institución jerárquica. Está orgánicamente formada por dos elementos, la función jerárquica y el cuerpo de los fieles; Semmelroth afirma que tienen respectivamente por tipo a Cristo y a la Virgen María: Cristo que es activo, la Virgen María que recibe la palabra y la acoge libremente. En este aspecto, el nuevo libro de Semmelroth viene a ser una prolongación de aquel otro de que dimos cuenta en 1951 (*Rev.*, pp. 626-627). Recalca igualmente una de las tesis. Habíamos expresado entonces nuestra simpatía por el propósito que distingue a Semmelroth de un P. H. Köster (reseñado *ibid.*, pp. 627 ss.) de atribuir a María una «corredención» del mismo tipo que la de la Iglesia: este propósito nos parece notablemente realizado en la obra de Mons. Journet, más arriba comentada. Pero Semmelroth, tanto para la Iglesia como para María, de la cual es su arquetipo, insiste mucho sobre la acogida de la Redención: y ello no solamente en el plano de nuestras vidas personales, en que es evidente que debemos cooperar libremente en su aplicación dentro de nuestras vidas, sino en la misma vertiente de la Redención, de la superación de la alianza. Por eso da a ésta un cierto sesgo de contrato bilateral, que apenas si nos parece neotestamentario.

Este libro, aunque literariamente está bien escrito, técnicamente no es

9. O. SEMMELROTH, S. J., *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort del Main, J. Knecht, 1953; 13'5 × 21, 244 pp.

muy elaborado[10]. Admite dos perspectivas originales, casi personales, que deberán ser probadas en sus pormenores. Casi no se trata de la cuestión que en él se examina. Es de esos temas que no pueden colocarse sino dentro de una síntesis total, largamente madurada.

Lo propio acontece con los problemas que se presentan en lo tocante a las relaciones entre la IGLESIA Y MARÍA: es un punto muy estudiado en el momento actual. Pero en vez de elaborar primero para sí mismas, en su marco propio y según el equilibrio de una teología objetiva, nociones que encontrarían luego eventualmente su aplicación en la Virgen María, ciertos autores, solícitos únicamente de la Santísima Virgen, en su prurito de decir todo lo posible acerca de ella, la hacen centro exclusivo de su pensamiento y recogen de todas partes, *per fas et nefas*, todos los elementos aptos para enaltecer su persona y su misión[11]. Hemos demostrado ya en otro lugar[12], con respecto a ello, el inconveniente de lo que se puede llamar una «teología espiritual». Demostraríamos también la solidaridad profunda de las posiciones que se toman a propósito de Cristo, de la Virgen María y de la Iglesia; al igual que las discrepancias entre el catolicismo y el protestantismo, las divergencias sobre la Iglesia y María tienen su raíz en el plano de una consideración diferente de la función de la humanidad de Cristo y del dogma de Calcedonia; en fin, cómo sobre cada uno de estos tres aspectos solidarios, la piedad católica corre a veces el peligro de sentir o ceder a la tentación de línea monofisita.

El tema de las relaciones profundas entre María y la Iglesia se ha tratado en la dimensión de la historia doctrinal en dos publicaciones muy valio-

10. Se desearía más precisión sobre el «alma natural» de la Iglesia (p. 114 s.), sobre la aplicación hecha del esquema clásico *sacramentum-res et sacr.-res*, al que S. hace corresponder respectivamente la Iglesia como cuerpo visible, la Redención de Cristo y la comunión a la vida trinitaria. Las pp. 123 ss., 136 ss. sobre los miembros de la Iglesia no nos parecen del todo acertadas: considerando la cuestión desde el punto de vista de relación con los signos, con el sacramento eclesial, S. acentúa hasta la exageración los elementos externos, admitiendo que el hereje oculto es miembro de la Iglesia (preferiríamos la posición que adopta Mons. Journet, *op. rec.*, p. 575, n. 3; 1063 s.), pero rehusando este título, salvo para matizar luego su enunciado, a los bautizados que no tuviesen efectivamente en sí mismos la vida de la gracia.

11. Esto vale para la teología mariana, como para todos los tratados modernos *separados*, tanto el de la Iglesia como el de *B. Maria V.* Es aplicable aún para un eventual tratado de san José. Existe actualmente, en España y en Canadá particularmente, una corriente que nos parece bastante artificial y que intenta constituir una «Josefología». Asimismo, se ha fundado un Instituto, con una revista: *Cahiers de Joséphologie*, publicada dos veces al año por el Oratorio San José, Montreal (26). El peligro nos parece grave, pues se trata de constituir una especialidad bajo el imperativo de la piedad, cuyo valor teológico corre el riesgo de ser bastante flojo, a pesar del aparato verbal y bibliográfico exterior de la ciencia. La Santa Sede, en estos últimos años, se ha puesto en guardia contra una teología que sería sobre todo la expresión de la vida o de la piedad. Es la ocasión de recordarlo.

12. Y. M. J. CONGAR, O. P., *Le Christ, Marie et l'Église (Pour le quinzième centenaire du concile de Chalcédoine)*, París, Desclée de Brouwer, 1952, 12'5×19'5, 107 pp.

sas[13] en las que no nos vamos a detener aquí, pues son de índole histórica y no de teología especulativa; además, volveremos sobre ello en un amplio artículo que aparecerá, Dios mediante, en la entrega de enero de 1954.

Desde un ángulo particular, el del sacerdote, el P. R. LAURENTIN aborda a su vez la cuestión de referencia. Su segundo tomo, tesis de teología, brillantemente defendida en el Instituto Católico de París, es de interpretación sistemática[14]. Su objetivo es determinar el lugar que ocupa María desde el punto de vista de su participación en el sacerdocio de Cristo, es decir, el puesto que le corresponde en el cuerpo sacerdotal de Cristo, que es la Iglesia. No obstante, sin dar en el escollo en que otros han caído, en el defecto señalado más arriba, el autor se ha instalado en la mariología, tomando a derecha y a izquierda nociones, distinciones y elementos que pueden interesar a su materia, más una teología del sacerdocio cristiano, cuya aplicación a María puede hacerse luego fácilmente[15]. En esta trayectoria procede con mucha prudencia y honestidad, deseoso de no realzar a ultranza lo que dice conservando en los textos su debido sentido y alcance. Además, campea en este proceder una finura y una cultura cuyo influjo bienhechor se deja sentir en seguida. Por ejemplo, en las pp. 80 y 83, en donde justifica que se puede hablar francamente del sacerdocio de María, pero que no se puede hablar igualmente de la Virgen-sacerdote. Ciertamente, su trabajo sobresale, entre otros que tratan de temas análogos, por un esfuerzo de «salubridad» y de precisión. En particular, sabe conservarse dentro de los límites y bajo la luz del principio de santo Tomás, tratado

13. AL. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (*Paradosis,* 5), Fribourg en S., Paulusverlag, 1951; 17 × 25'5, XVIII-242 pp. *Marie et l'Église,* I (*Bull. de la Soc. française d'études mariales,* año 9.º, 1951), París, Lethielleux, 1952, 17×27. VII-154 pp. Bajo el punto de vista de la teología sistemática, ver, en esta colección, el estudio del P. M. J. NICOLAS, *Introduction à nos travaux sur la Vierge et l'Église,* pp. 1-9, y la *Bibliographie critique sur Marie et l'Église,* debida al P. R. LAURENTIN, pp. 145-152 (limitada al período 1800-1952). Añadimos algunos títulos a esta bibliografía: M. J. SCHEEBEN, *Maria Schutzherrin der Kirche,* hrsg. von J. SCHMITZ, Paderborn, 1936; E. COMMER, *Relectio Matris Dei munere in Ecclesia gerendo,* Viena, 1906; ID., *Mater Dei sitne figura Ecclesiae quaeritur* (*Xenia thomistica,* 1925, t. II, pp. 493-503); D. LALLEMENT, *La Très Sainte Vierge et l'Église* (*Bull. de la Confér. S. Michel,* año 15.º, n. 7, abril 1930, páginas 267-271); H. RAHNER, *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur,* Einsiedeln-Köln, 1944, p. 16 s. G. MONTAGUE, S. M., *The concept of Mary and the Church in the Fathers* (*American Eccles. Rev.,* 123 [nov. 1950], páginas 331-337; comp *infra,* p. 764 (Th. Ulrich).

14. R. LAURENTIN, *Marie, l'Église et le sacerdoce.* II. *Étude théologique,* París, Lethielleux, 1953; 15×24, 222 pp.

15. Es notable y lamentable que los enunciados de la Escritura sobre el sacerdocio de los fieles, los únicos en que el N. T. emplea la palabra *hiereus* fuera de Cristo y de los sacerdotes paganos o judíos, no sean estudiados. Éstos son, con o sin la palabra, *1 Pe.* 2; *Rom.* 12, 1 y 6, 13; *Heb.* 13, 15-16; *Apoc.* 1, 5-6; 5, 9-10; 20, 6. Es por tanto el sacerdocio del que hablaban, el que, de manera singular y eminente, se verifica en María, la primera de los fieles. Asimismo, el A. no hace bastante distinción entre el sacerdocio de justicia o de santidad y sacerdocio bautismal, dos realidades que se hallan en el cristiano, en relaciones íntimas, pero que en modo alguno se confunden.

por Mons. Journet, según el cual María tiene todas las grandezas de santidad, más no las grandezas de jerarquía. El autor disipa cuidadosamente el espejismo de un sacerdocio de María, de tipo jerárquico. El sacerdocio de la Santísima Virgen está en la línea del sacerdocio de los fieles, pero modificado por la maternidad divina que ella ejerce, no solamente en la concepción y en el nacimiento de Jesús (consintió libremente y dio la existencia según la carne al gran sacerdote Redentor), sino en diversos episodios de la vida del Salvador y especialmente en la cruz (idea bastante bien puntualizada bíblicamente tan discutible —, de los «derechos maternales»).

Creemos que este *status quaestionis* es bueno: en un marco semejante colocaríamos la cuestión del sacerdocio de María. Lamentamos únicamente que el autor, más mariólogo que eclesiólogo, no haya asegurado mejor las luces de una buena teología bíblica y patrística del sacerdocio de los fieles (cfr. nota precedente). Éste es esencialmente un sacerdocio de ofrenda de sí mismo. Ello habría puesto de relieve la modalidad particular que recibe en María por el hecho que es esencialmente madre del Salvador, y que su predestinación y su misterio son los de la madre del Salvador. Su pasión es una compasión, totalmente cristológica; su fe es una fe de madre virginal de Jesús, cristológica también; su sacerdocio de fiel es un sacerdocio de ofrenda de sí misma como madre del Salvador crucificado, asociada precisamente por esto a la ofrenda del Padre soberano. Para el P. Laurentin, el sacerdocio de María ilumina mejor el sacerdocio de los fieles de lo que éste ilumina el sacerdocio de María. Nosotros no estamos seguros de ello. Los conceptos que vierte en algunas de sus páginas (130, 171-172) nos recuerdan los de Semmelroth. Según esos conceptos el sacerdocio jerárquico es esencialmente viril y reproduce el sacerdocio de Jesucristo, en tanto que el sacerdocio común (de los fieles) es de tipo femenino y tiene su arquetipo en María. Así, la asociación de los fieles a la celebración sacramental, tiene su modelo, su primer analogado, en la asociación de María al sacrificio de la cruz. No deja de ser una idea interesante. Esta idea es nueva con respecto a la Tradición, que nunca desarrolló una consideración de la feminidad y de la virilidad [16]. Debería someterse a prueba y no puede admitirse sin más ni más al amparo de la especie de evidencia que se desprende casi siempre de una combinación ingeniosa. Desgraciadamente, muchas consideraciones de la mariología son de este tipo. El autor sabe muy bien que el trabajo teológico es un movimiento que vive del comercio de las ideas. A este comercio ha hecho, indudablemente, una aportación de calidad. Su esfuerzo será provechoso en un campo donde muchos aficionados habían hecho ya uso de la palabra antes que él [17].

LAICADO Y ACCIÓN CATÓLICA. — Aparecida en la víspera del Congreso mundial del Apostolado de los laicos, esta obrita del P. SPIAZZI ha tenido un

16. Cfr. MÜLLER, *op. cit.*, p. 222, n. 12.

17. Cuando se examina la lista de los «testigos», ya sea en el 1.er vol. de L., ya al principio de este 2.º vol., se encuentra una colección de autores de cuarto orden, desconocidos por otra parte en teología, y que no brillan siempre por el equilibrio del pensamiento. El P. L. hace la crítica gentilmente, pero con firmeza. ¡Esto no constituye una «tradición»!

éxito bien merecido[18]. La ha consagrado exclusivamente al apostolado de los laicos, o más bien, como su título lo indica, a su misión, pues trata con acierto de sus deberes en lo temporal. Exposición feliz, sólidamente basada en los principios teológicos y abierta a los problemas actuales. No obstante, sobre un punto, que tiene desde luego su importancia, señalaríamos, si no una divergencia, por lo menos un matiz de disconformidad. El autor entiende en el sentido de una definición formal la célebre fórmula de Pío XI, «participación en el apostolado jerárquico». Para él el apostolado es jerárquico. Sitúa en primer lugar el apostolado de los Doce, luego señala las diversas cooperaciones de este apostolado que la Escritura nos indica: los distintos ministerios y los diversos carismas. Sin embargo, admite (p. 51) la obligación del apostolado a título de la gracia. Hemos explicado en otra parte (*Jalones*, cap. 8) por qué la fórmula de Pío XI, que su sucesor prefiere a la más extensa, de «cooperación al apostolado jerárquico», no debe tratarse en definición propia por la idea de participación. Bíblicamente hablando, nos parece que la misión de los Doce no es la fuente, aunque sea la regla de todo apostolado, en la Iglesia; tanto más cuanto que su apostolado es más vasto que el de la Acción Católica propiamente dicha, apostolado mandado e instituido.

Casi exactamente al mismo tiempo, un hermano del P. Spiazzi, el padre A. Lobo publicaba un estudio teológico-canónico acerca de lo que es y no es la Acción Católica[19]. No es una participación de los «poderes» jerárquicos, dígase de jurisdicción, dígase de orden (precisa la cualidad del carácter bautismal), dígase en fin de magisterio. Ésta ha sido definida por Pío XI en una fórmula («participación...») cuyos términos se analizan uno en pos de otro. Pero esta definición no responde a las exigencias científicas; se ciñe al elemento genérico, al que hay que asociar para cada organización particular de Acción Católica la institución canónica, pontificia y episcopal, con la organización de las ordenanzas correspondientes. Por una parte se ve que esta concepción responde bastante bien a la que nosotros defendemos, pero en un plano completamente distinto; por otra, junta siempre las categorías canónicas y los enunciados del Código con los elementos teológicos y con los principios de santo Tomás.

La tercera parte, la más nueva sin duda, estudia asimismo formalmente la Acción Católica a la luz del derecho canónico; trata de registrar su estructura jurídica en las categorías del Código de 1917; finalmente, el régimen de uniones piadosas, del cual hablan los cánones 707-719, puede aplicarse muy perfectamente a la Acción Católica. No olvidemos que el autor es español, y que en su país las congregaciones marianas son, con arreglo a las declaraciones más contundentes de Su Santidad Pío XII, plenamente de A. C.

El género literario de este estudio, excesivamente sistemático y dialéctico, desconcertará acaso al lector francés, máxime si está enrolado en las filas de A. C. La manera de tratar una realidad como ésta (que semeja el modo de

18. R. M. Spiazzi, O. P., *La missione dei Laici*. Roma, Ed. di Presenza, 1951; 13'5×20'5, 374 pp.

19. A. A. Lobo, O. P., *Qué es y qué no es la Acción Católica*. Estudio teológico-jurídico. Madrid, C.S.I.C., 1952; 18'5×26'5; XX-255 pp.

tratar las disputas de *Auxiliis* dentro del juego heresiológico y de los desenvolvimientos totalmente lógicos), no es como se haría del lado de acá de los Pirineos. No quiero decir que lo que es verdad aquí sea error allí: lo que es verdad, es verdad dondequiera que sea. Por eso acogemos con reconocimiento e interés la tesis del P. Lobo, sobre todo por su parte canónica. Pero cada cual tiene su manera, su *pathos*... y sus problemas. Una obra como ésta hace comprender mejor por qué los soberanos pontífices se han impuesto una labor tan abrumadora, variando y adaptando sus enunciados según los tiempos y lugares, hablando a veces a un pequeño grupo de peregrinos de algún país lejano, porque el momento y el origen de los auditorios exigían tal o cual desenvolvimiento, en lugar de dar al mundo de una vez para siempre una fórmula doctrinal y una estructura canónica de la Acción Católica. No hay que traicionar este cuidado que han tenido los papas y que responde tan bien a la naturaleza misma de la cosa.

Esto no deja de plantear algunas cuestiones en cuanto a la posibilidad misma y el carácter deseable de un estatuto canónico universalmente normativo para la Acción Católica. En todo caso, sería de desear que canonistas de otro país que no fuera España e Italia, que los forman tan bien, fueran oídos igualmente acerca de la cuestión de referencia, y la elaboraran en consecuencia...

Por cuarta vez en este boletín, hemos de hablar de nuestros propios escritos[20]. Pues no es del todo verdad que nadie está mejor servido que cuando se sirve a sí mismo. No hemos pretendido dar una teología completa del laicado, sino fijar simples jalones, tan sólidamente establecidos como nos ha sido posible, es decir, tan nutridos de la Tradición de la Iglesia y de la Escritura como nos ha sido dado hacerlo. El laico es un cristiano que vive, en principio, para el Reino de Dios, tanto como el sacerdote y el monje; pero para servir a Dios, no economiza, como éstos, su compromiso en la obra humana terrestre. De donde dos series de problemas: los del laico en la Iglesia y los del laico frente a la misión del cristiano en lo temporal. La llave decisiva de estos problemas está en el capítulo III, «Iglesia, Reino y Mundo», o sea, en una visión de la relación respectiva de la Iglesia y del mundo al término final único del Reino. En cuanto al papel del laico en la Iglesia, se ha estudiado en cinco capítulos: frente a la función sacerdotal, de la función real, de la función profética de la Iglesia, de su vida comunitaria y frente a su función apostólica: aquí se habla de Acción Catllica, vuelta al mismo tiempo hacia el puro testimonio de fe y hacia la acción en lo temporal, con el fin de hacer brillar allí la luz del Evangelio y orientar hacia él la presión social *(praeambula apostolatus)*. El capítulo más trabajado, que ha tomado las dimensiones de un pequeño volumen, es el consagrado al sacerdocio. La cuestión, simple quizás, si se la mira de lejos, aparece compleja y difícil cuando se la considera de cerca. Primero, en curso de redacción, y después de terminar el manuscrito por primera vez, hemos modificado nuestra concepción de una manera que nos ha aproximado a la del canónigo Masure. Entre él y nosotros la diferencia de matiz sería hoy que nosotros persistimos en definir el sacerdocio por su acto más formal, el sacrificio. De donde un sacer-

20. Y. M.-J. CONGAR, O. P., *Jalons pour une théologie du laïcat* (*Unam Sanctam*, 23), París, Éd. *du Cerf*, 1953; 15×24, 683 pp.

docio interior de ofrenda de sí mismo; luego, un sacerdocio litúrgico de unión con el sacrificio de Cristo, sacramentalmente celebrado en la Iglesia, sacerdocio que reviste las dos formas de sacerdocio jerárquico de celebración y sacerdocio bautismal de unión. El sacerdocio de los ministros se define, pues, por el sacrificio: la ofrenda del de Cristo, ciertamente (poder de consagración), pero también, con referencia a dos famosos textos de san Pablo (*Rom.* 15, 16; *Flp.* 2, 17), el servicio del sacrificio, esto es, del retorno a Dios, de los demás hombres. Así reúne, la predicación de la palabra de Dios y el apostolado, medios primordiales de procurar este sacrificio espiritual de los hombres a Dios, en los cuales se cumple su «Pascua». El sacerdote ordenado realiza (solo) la posibilidad de unir esta Pascua a la soberana y finalmente única, de Cristo («uno solo sube al cielo...»).

Hemos tratado, de pasada, muchas cuestiones (por ejemplo, Iglesia docente e Iglesia enseñada), y puesto de relieve muchas leyes, sea de la estructura de la Iglesia (sentido del hecho jerárquico y de la apostolicidad), sea de su vida (reunión de una ley de asociación colegial, según la cual todos los miembros están asociados a los actos eclesiales, con una ley jerárquica por la que la Iglesia se estructura de arriba). Quedan, ciertamente, muchos puntos para dilucidar. Algunos de ellos han sido remitidos a un volumen de estudios conjuntos que aparecerá, Dios mediante, a su debido tiempo si la petición desmesurada de conferencias, ejercicios, artículos, etc., nos dejan un día tiempo para emprender su redacción.

Sobre el tema del sacerdocio de los fieles, señalamos con simpatía la síntesis del P. D'AMBRIÈRES, bien lograda, y con la que estamos enteramente de acuerdo[21]. Hemos incluido, en *Jalones,* un breve apéndice documental sobre la cuestión suscitada aquí o allí, en Alemania sobre todo, acerca de las órdenes menores conferidas a laicos desempeñando *ex officio* funciones de Iglesia, y también acerca de una restauración de un diaconado vivido en el mundo por hombres casados. El doctor Hornef se ha constituido, en Alemania, en propagandista de esta idea (véase bibliografía, en *Jalones*). Mas la cuestión ha sido objeto de un especial estudio por parte de otro laico, W. SCHAMONI[22]. Existen varios criterios en este trabajo. Hay una encuesta histórica (bastante sumaria) acerca de la función de los diáconos: en primer lugar, servir al obispo; luego, asegurar un ministerio en las estaciones alrededor de la villa episcopal, fundar parroquias rurales y dirigir eventualmente las comunidades (esto hasta el fin del siglo VI). Claro está que el autor no es un especialista: hubiera sido bueno colmar los vacíos en su documentación (no conoce a Hipólito e ignora la literatura anglicana, indispensable en estas cuestiones). Algunos datos históricos que aporta acerca de la ayuda pastoral prestada a los curas, bien en Europa en los siglos XVII y XVIII, bien en los países de misión, por laicos, eventualmente casados, pero que han recibido órdenes menores, son más interesantes. De aquí se colige que esta ayuda laica se halla vinculada a la escasez de sacerdotes más bien que a la naturaleza de las cosas y a una

21. J. M. DE AMBRIÈRES, S. J., *Le sacerdoce du peuple chrétien*. París, Téqui, 1952; 12'5 × 19'5, XVI-118 pp.

22. W. SCHAMONI, *Familienväter als geweihte Diakone*. Paderborn, Schöningh, 1953; 24 × 16, 76 pp.

misión esencial de los laicos. Tanto más cuanto que sobre este terreno Schamoni sitúa la proposición de restaurar (más bien de instaurar) una consagración de laicos eventualmente casados para menesteres y tareas de Iglesia: la principal de estas tareas, por la que se llegaría hasta conferir el diaconado, sería la de director de la comunidad local en que no residiría el clero, por estar encargado de varias parroquias o vivir en comunidad. Es evidente que esto plantea muchas dificultades; el autor examina varias de ellas con objetividad y a menudo con realismo (p. 44 s.); así, considera el caso de antiguos seminaristas salidos del seminario, pero dedicados a la causa del Evangelio, o también el de sacerdotes ordenados que no podrían guardar la castidad. Examina también la cuestión de la formación teológica, una de las más difíciles, si se quiere evitar que una cultura clerical no aísle a estos nuevos auxiliares del sacerdocio... En suma, quedan en pie tantos puntos candentes que uno no cree haber resuelto nada. Pero, después de todo, bien puede salir a veces de una boca desconocida una verdad saludable no homologada entre los augures oficiales...

Teología de la Historia. — La obra del P. Daniélou[23] no pretende ser una síntesis, es un «ensayo». El autor ha agrupado diversos estudios breves, aparecidos ya en forma de artículos, bajo estos tres conceptos: «Los problemas», «Los misterios» y «Las decisiones». En esta tercera parte, se trata de ciertas actitudes evangélicas del cristiano: hermosa meditación, por ejemplo, sobre la pobreza; pero también en la sección de los problemas pueden apreciarse páginas de la misma contextura, verbigracia, pp. 65 ss., muy bellas sobre la hospitalidad. Notamos aquí también en el conjunto, pero sobre todo en los capítulos I y II de la primera parte, una nota misional tan neta que el libro podría casi inserise en un boletín de misiología. La segunda parte, bajo el título de «los misterios», presenta a menudo de una manera siempre nueva y sorprendente, una tipología de algunos grandes temas: la viña, la liberación, Cuaresma y Pentecostés. Nótese en página 181 ss., una presentación original del dogma calcedónico de las dos naturalezas, que traduce la condición bajo la cual Cristo realiza la escatología, y por tanto el sentido final de la Historia. Pero las posiciones teológicas se hallan más que nada en la primera parte: «Los problemas». Exactamente como en el libro de M. Gilson, se comprueba que uno de los soportes esenciales de una teología de la Historia es una doctrina de las relaciones entre la naturaleza y la gracia y en consecuencia una doctrina de la naturaleza. El padre Daniélou, a nuestro juicio, no reconoce lo suficiente la consistencia del mundo natural, consistencia que le viene primeramente, de la potencia creadora y en segundo lugar, de la realeza de Cristo. Así, no hace más que conceder a la obra temporal de las civilizaciones una estructura de treguas o plazos (p. 23) y una legitimidad, únicamente si entra en el plano de Cristo y de la Iglesia (p. 37). La crítica que hace de Montuclard (*Les événements et la foi)*, interesante como crítica, nos parece por lo mismo estar exenta de consideración realista y positiva de un movimiento obrero en que los cristianos desempeñen su función (primera parte, cap. VI): las citas

23. J. Daniélou, S. J., *Essai sur le mystère de l'Histoire*. París, Ediciones *du Seuil*, 1953; 19×14'5, 348 pp.

de Alberto Dominique, hechas a lo largo del capítulo precedente, tenían otra tónica. De suerte, que se encuentran muchas ideas originales y ricas en este libro inteligente. Se lee con gran interés; pero se le cierra deseando que los temas decisivos se reanuden y profundicen dentro de una teología de relaciones entre la naturaleza y la gracia.

Un historiador no puede menos de tener una posición sobre el particular; de aquí que, tras de haber dado a conocer el pensamiento ajeno, deje entrever el suyo propio. Esto se ve claro en el último y hermoso libro de M. E. GILSON, aun cuando el autor termine interrogando a los teólogos más que afirmando por cuenta de ellos [24]. No solamente por su título y por el desarrollo del estudio histórico, sino también por el pensamiento y la problemática profunda, la obra está concebida bajo el signo de san Agustín.

El primer estudio define la posición exacta del obispo de Hipona: la ciudad de Dios y la Iglesia no se identifican. La Iglesia es una realidad divina, pero terrestre y sacramental; la ciudad de Dios depende del acto divino de predestinación y es absolutamente pura. Agustín no considera directamente una traducción «temporal» de la ciudad de Dios, porque en tanto que hay fe, y por consiguiente Iglesia, hay inevidencia, y los hombres pueden rechazar a Cristo. Los capítulos siguientes, que se van jalonando con rigor y novedad, no obstante ser una hermosa sinfonía, consideran, a través de la Historia, desde Agustín hasta Comte y Saint-Simon, las metamorfosis de la idea. En Roger Bacon, la ciudad de Dios se traduce por «república cristiana». Poco tiempo después, este ideal se laiciza. Quedan, no obstante, los dos grandes rasgos, la paz y la universalidad, pero nadie se da cuenta de que estos valores no son sino el fruto temporal o terreno de la verdad y de la gracia cristianas: a través de Dante, de Nicolás de Cusa, de Campanella, se llega a los programas modernos del abate de Saint Pierre, Comte, Saint-Simon.

En su último capítulo, M. Gilson concluye sacando de esta historia algunas conclusiones de carácter teológico. Se encaminan esencialmente hacia las relaciones de la naturaleza y de la gracia. Gilson se mantiene con rigor en el terreno de este principio: la gracia restaura la naturaleza y la completa en sus deseos mismos de naturaleza. Sólo ella puede asegurar esta paz y esta unidad en la que empeña la historia humana. Compartimos estas ideas, como puede verse en el capítulo de nuestros *Jalones*. M. Gilson propone también una definición de la «cristiandad», que se mantiene en la línea que había propuesto anteriormente, pero más precisa y sobre todo orientada de una manera ligeramente distinta. M. Gilson nos decía hace algunos años: «La cristiandad es el conjunto de organizaciones, de suyo temporales, que los cristianos movilizan para el servicio y los fines de la Iglesia.» Hoy dice: «La cristiandad es lo que los cristianos hacen para realizar, partiendo de la gracia de su verdad y de su fuerza, en la naturaleza humana la transformación que ésta desea y que únicamente la gracia puede aportar.» Por nuestra parte estaríamos de acuerdo: la cristiandad es lo que la Iglesia produce en el orden temporal cuando cumple plena y libremente en él su trabajo de Iglesia. Pero habríamos preferido que esta definición estuviese precedida o acompañada

24. E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Chaire Card. Mercier, 1952). Lovaina, Public. universit. y París, Vrin, 1952; 14×20'5, X-293 pp.

de una consideración sobre la obra temporal en sí misma, de su voto profundo que, «de hecho», sólo se cumple por la gracia, pero que tiene su consistencia de voto y su lógica más honda en el plano de la misma naturaleza. En una palabra, creemos útil, por su mismo equilibrio, que la consideración del efecto de la gracia en la naturaleza, consideración que arranca de arriba, se apoye en una orientación partiendo de abajo y fijándose en el esfuerzo y el deseo de la misma naturaleza. Sin esto, se corre el riesgo de ser agustiniano más que tomista, y frustrar, en la reflexión cristiana, el momento propiamente filosófico.

TEOLOGÍA PASTORAL.—La verdad no se puede obtener aquí por simple deducción o aplicación de principios; hay que interrogar a la experiencia, a la tradición de la Iglesia, y por tanto, a la Historia. Así nadie extrañará que señalemos ante todo dos obras de carácter histórico:

La de F. W. OEDIGER es puramente histórica: es una compilación en que se halla en orden una abundante documentación, que gira a veces en torno a textos no editados, referentes a los distintos aspectos y a la formación de los clérigos en la baja Edad Media (siglos XIII y XV)[25]. He aquí los epígrafes en que está clasificada esta documentación: 1. Ideal de sabiduría, en el seno del cual la escolástica produce un divorcio entre la intelectualidad y la mística. 2. Actitud con respecto a la filosofía de las ciencias y de las artes liberales y del mismo Derecho canónico. 3. Lo que un clérigo debe saber (Derecho canónico, Biblia). 4. Escuelas y facultades. 5. Condiciones, por desgracia bastante débiles, para la ordenación: exámenes; deberes del confesor; auxiliares para la predicación. 6. Los libros o manuales (éxito de las *compendia* práctica, por ejemplo, de un *Dormi secure* para la predicación). 7. Breve apreciación de conjunto. Esta compilación está muy bien documentada y será muy útil como repertorio para todos aquellos que trabajan en la elucidación de las cuestiones relativas al estado de la Iglesia o a la teología en los siglos que han precedido a la Reforma y al concilio de Trento. La obra reformadora (se diría también: creadora) de este concilio resalta con gran relieve. Pero el mismo autor no saca casi ninguna conclusión y se contenta con abordar una documentación precisa, un verdadero arsenal de textos y referencias.

L. BOPP, ya conocido por varias obras de pastoral, tiene una problemática que se refiere a la época actual, que evoca al principio de su nuevo libro[26], y que es, bajo tantos aspectos, trágica, sobre todo para su país (del que nos habla a menudo). Ello hace de este libro, tanto un ensayo sobre el misterio de la Historia como una obra de pastoral. Hay teología de la Historia porque Bopp anda buscando en las obras de los pensadores cristianos de todos los siglos la indicación de algunas grandes «constantes», que ilustra luego con citas. Estas grandes constantes son, entre otras, las siguientes: servir es reinar, Dios se complace en emplear los medios débiles y pobres. La Iglesia estará siempre expuesta a la persecución. A mayor virginidad mayor fecundidad.

25. F. W. OEDIGER, *Ueber die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter* (*Studien u. Texte z. Geitesgesch. d. Mittelalters*, hrsg. von J. Koch, Bd. 2), Leiden y Köln, Brill, 1953; 25×16, XII-148 pp.

26. L. BOPP, *Unsere Seelsorge in geschichtlicher Sendung* (*Untersuchg z. Theol. d. Seelsorge*, hrsg. von F. X. ARNOLD, Bd. 4), Fribourg en B., Herder, 1952; 23×15, II-78 pp.

Una mujer se asocia a todas las grandes obras. La sombra y la oposición crecen simultáneamente con la afirmación de la verdad. Las sociedades subsisten únicamente si entran dentro de la órbita de la Iglesia y sirven a su causa. Se ve claro que cada una de estas «leyes» dicta también una actitud. De ahí que la obra sea de tipo pastoral: indica las actitudes cristianas que llama el movimiento de las cosas bajo tantos aspectos y con tanta frecuencia trágico. De ahí también que Bopp ofrezca elementos de una especie de teología del fracaso, de la que los cristianos actuales tienen necesidad, a condición sin embargo que no engendre el desánimo y abandono.

MICHEL PFLIEGLER ha publicado, sobre las actitudes profundas sacerdotales, un importante libro: *Existencia sacerdotal*[27]. El título evoca de un golpe el propósito que explica de antemano el prefacio: no se trata de una psicología o de una caracterología, sino de un estado sobre la cualidad religiosa de vida *(Existenz)* que comporta el sacerdocio.

La vida sacerdotal se presenta a los ojos del autor bajo el signo de tensiones constantes. La va desgranando desde la vocación, elemento generador y decisivo, luego el seminario, después la llegada a la parroquia, como vicario, las crisis motivadas por la soledad, el celibato, etc., las diferentes formas de fuga, por arriba o por abajo (o por el lado...), los fraudes y los compromisos, las distintas maneras de embotarse o entumecerse... Por todas partes apela el autor a las experiencias. Pero, provisto de una gran cultura, evoca sobre todo textos literarios, situaciones, y tipos de novela. Y ciertamente el teólogo debe saber que hoy una gran parte (con frecuencia la más creadora) de la reflexión antropológica, moral, y a veces religiosa (en el sentido profundo y no formalista de la palabra), se ha de buscar en los novelistas, los dramaturgos y los artistas. En este aspecto, la obra de Pfliegler es un acabado modelo, pues abre grandes horizontes. La recomendamos a aquellos que tienen, por otra parte, sólidas categorías teológicas. Mas no se busque en ella lo que, no obstante, parece que es lo que más nos interesa como punto principal de la «existencia» sacerdotal: una teología de los grandes actos del ministerio, palabra, sacramentos, caridad... La obra se encuentra en la zona espiritual, y también en la zona literaria, de la teología pastoral...

LA MUJER EN LA IGLESIA. — *Taceat!* No se ha dicho todo con esta palabra del Apóstol. Muchos estudios han considerado estos últimos años la misión inmensa de la mujer en la Iglesia, basándose con frecuencia en una antropología de la feminidad, a veces también (y con mucho tino) en una base bíblica, que se aduce como sumamente rica[28]. Señalamos aquí un interesante fascículo de la colección católica alemana *Die Hegge*, sobre el silencio de la

27. M. PFLIEGLER, *Priesterliche Existenz*. 2.ª edición. Innsbruck-Viena-Munich, Tyrolia Verlag, 1953; 21 × 15, 432 pp.

28. Hemos seguido este movimiento de las ideas en anteriores boletines. Nótese aún: del lado católico, F. X. ARNOLD, *Die Frau in der Kirche*, Nuremberg, 1949; del lado protestante, CH. VON KIRSCHBAUM, *Die Wirkliche Frau*, Zollikon-Zurich, 1949 y J. J. VON ALLMEN, *Maris et femmes d'après S. Paul*, Neuchâtel, 1952 (cfr. *Revue, supra*, pp. 161-163).

mujer en la Iglesia[29]. Breve estudio de T. KAMPMANN, sobre *I Cor.*, 14, 34 (pp. 7-15); también el de L. GLANZ, sobre la mujer dentro de la economía del Reino de Dios, pp. 30-42; una exposición sumaria de G. KESSLER, sobre el servicio femenino en la antigua Iglesia, pp. 43-55, y por último, la obrita de TH. ULRICH, resumen de las ideas más recientes sobre María, arquetipo de la Iglesia, pp. 74-87.

El Consejo ecuménico de las Iglesias hizo una larga encuesta, hace algunos años, en 45 países distintos, acerca del compromiso y la situación en las iglesias. Las relaciones fueron reunidas e interpretadas por KATHLEEN BLISS en una obra de conjunto, en extremo interesante[30], no solamente por su aspecto documental, humano y sociológico, en el que no vamos a detenernos aquí, sino por su dimensión teológica que, sin ser tratada en el libro, está comprendida en dos de sus capítulos. El que versa sobre el ministerio de las mujeres y el que trata de la participación de las mujeres en el gobierno de la Iglesia. Las comuniones cristianas no católicas no plantean la cuestión en los términos en que la formulan a veces los movimientos feministas, a saber: ¿Por qué el ministerio cristiano es el único que les está prohibido a las mujeres en razón de su sexo? Lo presentan más bien en términos prácticos y pastorales: Las Iglesias tienen una necesidad perentoria de ministros; hay mujeres que poseen buena voluntad al par que formación teológica; ¿cómo utilizar sus servicios? Deploramos un poco esta forma práctica de la pregunta; la forma un tanto simplista de los feministas planteaba el problema más francamente. Porque la Reforma protestante negó todo sacerdocio jerárquico, todo título sacerdotal propio de los ministros de la Iglesia, el prohibir a las mujeres el acceso al ministerio no puede ser más que una cuestión de oportunidad, sin verdadera justificación ontológica. Al contrario, dentro de la perspectiva de la teología del sacerdocio, se ven razones de peso para que la mujer no entre en su forma jerárquica (Laurentin, rec. *supra*). Es normal también que las comuniones cristianas que, de una manera más o menos real, se apoyan en las formas exteriores del sacerdocio tradicional (anglicanismo y sobre todo Iglesia sueca del Estado) hayan vivido en estos últimos años recias discusiones acerca del punto de la ordenación de las mujeres.

MISIOLOGÍA. — La generación actual ha podido comprobar cómo ha surgido esta nueva ciencia cuyo origen data, entre los católicos, de los artículos del P. STREIT de 1907-1911. Los grandes institutos científicos católicos han fundado, desde entonces, una tras otra, cátedras, revistas y colecciones de misiología. El primer titular de la cátedra fundada en Nimega, en 1930, fue monseñor A. MULDERS, al que dedicaron sus amigos, en su 60 aniversario, un volumen de Miscelánea representativo de la nueva ciencia[31]. De él hacemos notar especialmente los artículos redactados en francés: un largo estudio

29. *Die Hegge. Vom Schweigen der Frau in der Kirche*, Paderborn, Schöningh, 1951; 23 × 15, 96 pp.

30. K. BLISS, *The service and status of Women in the Churches*, Londres, S.C.M. Press, 1952; 22 × 14, 208 pp.

31. *Scientia Missionum ancilla*. Nimega y Utrecht, Dekker y Van De Vegt, 1953; 24 × 17, XXVIII-302 pp. Según la excelente ley del género, Bibliografía de Mons. Mulders.

metodológico del P. E. LOFFELD (*La raison d'être de la missiologie*, pp. 6-45); una nota del R. P. CHARLES, sobre *Les sources du «De procuranda salute omnium gentium»*, pp. 46-53, al final de la cual el P. Tomás de Jesús ha hecho sobre todo (a veces de manera muy discutible) obra de mero compilador; una especie de crónica retrospectiva del P. A. SEUMOIS, acerca de las etapas seguidas por la misiología durante medio siglo (pp. 56-65). En fin, un nuevo estudio de la señorita CHR. MOHRMANN, acerca de *Le problème du vocabularie chrétien. Expériences d'évangélisation paléochrétiennes et modernes* (páginas 254-262). Permítasenos detenernos un instante en estas páginas, que presentan un problema interesante. Es ciertamente un hecho que después de los orígenes, el cristianismo ha adoptado muchas fiestas, costumbres y usos paganos: las obras del P. Seumois, que señalamos, ofrecen a este respecto una documentación probatoria. Ahora bien, el cristianismo ha sido reticente, si no del todo negativo, en la adopción de palabras paganas religiosas: es lo que demuestra, una vez más, la señorita Mohrmann; es también un hecho que nosotros mismos hemos comprobado para la cuestión del vocabulario sacerdotal (cf. *Jalones*, páginas 188-193). Estudios como éstos de Mohrmann nos hacen ver mejor con qué profundidad el vocabulario expresa y condiciona el espíritu de una religión, sobre todo de una religión como el cristianismo, que ante todo es una creencia. Los problemas así planteados cobran una actualidad viva, como se puede ver en la obra del P. BÜHLMANN (cfr. *Rev.* 1951, pp. 601-602).

Ciencia nueva, la misiología se pregunta aún sobre el quid de estas definiciones y sobre su estructura epistemológica exacta. Esto es lo que hacen en particular los dos especialistas, ambos oblatos de María Inmaculada, los PP. JETTÉ y SEUMOIS [32]. Uno y otro parten de la noción tomista de teología, pero el P. Jetté se mantiene en la única cuestión de la estructura de la misiología, en el interior de la teología, mientras que el P. Seumois nos da una introducción amplia y documentada.

El P. Jetté precisa su cuestión —porque todo el mundo sabe que la misiología es una parte de la teología— preguntándose si la misiología constituye un tratado especial. Responde, basándose en la idea tomista, que el sujeto único de la teología es Dios, que no se hable de criatura sino como efectos y manifestaciones de Dios (cfr. *In Boet. de Trin.* q. 5, a. 4, ad 3.), que únicamente se puede, por tanto, abrir una consideración teológica especial y propia donde haya una manifestación especial y propia del misterio de Dios en uno de sus efectos. La misiología entra, dice él, en el tratado de la Iglesia y no justifica, epistemológicamente hablando, un tratado teológico verdaderamente particular. Por tanto, en este conjunto del *De Ecclesia*, hace objeto de una «especialización» científica cuyo fin es, con la ayuda de diversas ciencias auxiliares, la actividad eclesiástica de implantación de la Iglesia. Por nuestra parte, estamos de acuerdo con el P. Jetté, que desarrolla también bellas ideas sobre

32. F. JETTÉ, O. M. I., *Qu'est-ce que la missiologie? De l'unité scientifique en missiologie* (*Publ. de l'Inst. de Missiologie de l'Université d'Ottawa*, 3), Ottawa, Ed. de l'Univer., 1950; en 12.º, 179 pp. A. V. SEUMOIS, O. M. I., *Introduction à la Missiologie*, Schöneck-Beckenried (Suiza), Administración de la *Neue Zeitsch. f. Missionswiss*, 1952; gr. en 8.º, XI-492 pp.

la misiología como sabiduría. La posición del P. Semois es en el fondo la misma[33]. Se expone como una grande obra, minuciosamente documentada, un poco sobrecargada quizá por la constante evocación de opiniones; defecto que tiene su anverso en una cualidad notable: la obra de Seumois es una mina. Las subdivisiones de los planes de estudio son también excesivamente sistemáticas a veces. Hubiéramos preferido que el autor tomase su propio impulso y que desarrollase positivamente conceptos que parece estar preparado para elaborar. Aquí o allí se observará, a lo mejor, un desacuerdo[34]; sería de desear un tratamiento más original y más rico de las bases eclesiológicas (por ejemplo, referente a la finalidad propia de la Iglesia); pero se debe agradecer al autor una roturación meritoria y provechosa.

Se hallan las mismas cualidades de documentación, a menudo sugestiva y siempre enriquecedora, en otra obra del P. SEUMOIS, encaminada a demostrar que las orientaciones misioneras modernas, caracterizadas por la adaptación canónica y litúrgica, y el bautismo de valores indígenas, pueden invocar en su favor la doctrina y la práctica de los papas de los seis primeros siglos[35]. El primer capítulo está consagrado a san Pedro, generalmente relegado a segundo término por san Pablo. Luego, fija la atención en dos papas, a los que la posteridad ha dado el nombre de «grande», san León y san Gregorio. En efecto, es bastante notable que la actividad misionera del papado haya sido, en la antigüedad, una cuestión de hombres, más bien que de la institución (fuera de estos dos papas, ¿hay algo más?). Inclusive cuando se conoce ya esta historia y estas cuestiones, se aprende mucho leyendo al P. SEUMOIS. El punto de vista histórico demuestra hasta la evidencia que los primeros siglos cristianos (hasta Graciano, escribe él; quizá sería necesario decir hasta Gregorio VII), conocieron una gran libertad en el campo canónico y litúrgco: se observaban los usos del lugar donde se encontraban. No garantizamos, por tanto, que el autor no fuerce ciertos rasgos en los papas objeto de su estudio, para abogar por sus propias posiciones: ¿No es decir demasiado, por ejemplo, afirmar de Clemente Romano: «Este Papa, por el hecho de las ideas "avanzadas" de los medios culturales de su época no desprecia los valores del paganismo» (p. 48)? ¿San León era tan positivo sobre la salvación de los paganos antes de Cristo (p. 61)? ¿No veía esta salvación en el marco de una referencia positiva a Cristo bajo cualquier forma que fuese? Ciertamente, san Gregorio está mucho más netamente en la línea de la misiología actual, pero lo está un poco menos de lo que dice el P. Seumois, si, como

33. Véase pp. 151 s.; la misiología se define como «la especialización científica consagrada a la actividad misionera, es decir, al apostolado de implantación de la Iglesia católica, con relación a su doctrina, a su historia, a su descripción presente y a su práctica» (p. 161). La división ulterior de la obra emana de esta definición. Añadimos que el A. propone, al principio, un interesante estudio de las palabras «misión» y «misiología».

34. Así, sobre puntos de detalle: S. sitúa al Islam entre las religiones no cristianas, no entre las herejías del judeo-cristianismo (p. 211); propone, acerca de la renovación canónica del siglo XIII, un concepto que nadie compartirá (p. 252); es severo para con el P. Dewailly (v. índices) y hasta para con G. Goyau (p. 290).

35. A. V. SEUMOIS, O. M. I., *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles. Méthodologie antique et orientations modernes,* Lovaina, «Église vivante», 1953; 23 × 15, 224 pp.

creemos, contra su aserto, el *libellus responsionum* a san Agustín de Cantorbery no es auténtico[36]. Con los tres últimos papas, con frecuencia citados en la segunda parte de la obra, el P. Seumois encuentra puntos de apoyo seguros, y, entiéndasenos bien, no es que dirijamos en modo alguno nuestras amigables críticas contra la doctrina de adaptación como tal.

Ésta es la doctrina pontificia moderna de las misiones, que expone el P. A. Rétif[37], que busca, por otra parte, en todos los documentos romanos: no solamente en los de los tres últimos papas, o en sus predecesores, sino también en los de la congregación de *Propaganda Fide*[38]. Después de una interesante introducción en que Rétif hace objeto de su investigación una organización del tratado teológico de las misiones, nos da cinco capítulos: principios generales; la función misionera; la predicación evangélica; el establecimiento de la Iglesia; la persona del misionero y sus auxiliares. Nos detenemos aquí particularmente en un punto que nos parece asaz importante en la encrucijada misiológica actual: la definición del fin de la misión.

Se sabe que después del P. Charles, cuyas intervenciones privan siempre y son de actualidad, la mayoría de los autores están hoy por la «plantación» de la Iglesia, fin específico y propio de las misiones[39]. Varios textos pontificios hablan en este sentido. El último y el más formal, el de *Evangelii praecones* (2 de junio 1951), es mucho menos estrecho y reza así: «El fin de las misiones es, en primer lugar, hacer brillar para los nuevos pueblos la luz de la verdad cristiana y suscitar nuevos cristianos. Para esto, el fin último al cual deben tender, es el establecimiento de la Iglesia de una manera firme y definitiva en los nuevos pueblos, de modo que tenga una jerarquía propia, escogida de entre los nativos o habitantes del lugar». Así se tiene una definición en dos grados que respeta mejor que la sola *plantatio Ecclesiae* el papel de la predicación, acto misional por excelencia. El P. Rétif insiste en este aspecto de predicación (pp. 62-65): tanto más cuanto que es en Francia uno de los doctores del «kerygma»[40], y llega a escribir: el nombre

36. El P. Seumois opone a las dudas promovidas antaño sobre la autenticidad de este documento por M. Müller (*Theol. Quartalsch.*, 1932, pp. 94-118), la respuesta de F. Wasner (*De authenticitate «Libelli responsionum» B. Gregorii M. Papae ad S. Augustinum Angliae apostol. animadversiones*, en *Jus Pontificium*, 18 [1938], pp. 174-185, 293-299). Pero, después, dom S. Brechter parece haber alegado razones decisivas para rechazar esta autenticidad: *Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Grossen*, Münster en W., 1941.

37. A. Rétif, S. J., *Introduction à la doctrine pontificale des missions (La sphère et la croix)*, París, Éd. *du Seuil*, 1953; 18×12, 173 pp.

38. El P. Rétif añade, p. 13, «dicha vulgarmente (y desgraciadamente) de la Propaganda». Estamos de acuerdo con su «desgraciadamente». Entonces, ¿por qué a lo largo de su libro adopta él mismo esta desgraciada traducción? ¿Por qué no transcribir el bello título: Propagación de la fe?

39. Véase I. Paulon, *Plantatio Ecclesiae. Il fine specifico delle missioni*, Roma, 1948; A. V. Seumois, *Vers une définition de l'activité missionaire (Cahiers de la Nouvelle Revue de science mission.*, 5), Schöneck-Beckenried, 1948.

40. Véase su interesante librito: *Foi au Christ et mission d'après les Actes des Apôtres* (col. *Foi vivante*), París, Ed. de la «Révue des Jeunes», 1953, 12'5×19'5, 185 pp. Lo saca del *Bull. de théologie biblique*.

perfecto de la misiología sería, «la kerygmática...» (p. 64). Para nosotros, en eclesiología, llamaríamos la atención sobre el sentido de la palabra «Iglesia», en apariencia más claro, pero en realidad menos definido que el de *kérygma*. Deberíamos preguntarnos cada vez que se encuentra: *pro quo supponit «Ecclesia»*? Como el P. de Lubac lo demuestra en su libro (reseñado *supra*), y nosotros mismos lo hemos dicho con insistencia, tanto en *Jalones* como en *Reforma*, «Iglesia» supone dos aspectos y puede designar dos cosas distintas, de las cuales la una está ordenada a la otra: el organismo apostólico que convoca, enseña y santifica; la comunidad reunida, creyente, orante y viviente. La definición de *plantatio Ecclesiae* no corresponde sino al primer sentido. Los textos antiguos hablaban más de «extender la Iglesia, aumentar el pueblo de Dios» (y en este sentido, «plantar» la Iglesia: cf. Seumois, *Papauté...* p. 39, n. 107), o de «propagar la fe». Ellos se figuraban a la Iglesia sobre todo en su segundo aspecto. La definición de *Evang. praec.* une felizmente los dos. Deseamos que se mantenga esta trayectoria y esta misma proyección.

Terminaremos este boletín con la evocación de otro problema que no está por otra parte relacionado con la misiología y la kerygmática, ya que es un nombre de la función misional de la Iglesia que el P. DÉMANN, en la introducción a su libro [41], reclama una catequesis más exacta sobre Israel, el «pueblo de la Biblia».

El autor ha expoliado sistemáticamente alrededor de dos mil obras de enseñanza religiosa, actualmente en boga en los países de lengua francesa. Luego, ha clasificado e interpretado los resultados según las grandes categorías siguientes: Historia sagrada, Antiguo Testamento, Judaísmo contemporáneo de Jesús, Nuevo Testamento y Jesús, judaísmo histórico y actual. Es evidente que los enunciados se desenvuelvan a la manera como se abre un grande y vistoso abanico, y se marca un corte bastante neto según el momento y el ambiente en los que han sido redactados. Los manuales que dependen del medio ambiente de los años 1880-1910 son mediocres, por no decir fundamentalmente antisemitas [42]. Los que son tributarios del actual resurgimiento bíblico, con su rasgo más característico, que es el nuevo descubrimiento del sentido escatológico histórico (df. cfr. p. 1-8), señalan un progreso decisivo, en particular los de M. Colomb, de los PP. Delcuve y de Marneffe, del P. Baumgartner, del canónigo Elchinger (Estrasburgo). Al final de su encuesta el P. Démann prolonga su tema hasta la actitud de los manuales que se refieren a los cristianos disidentes y a la cuestión de la unidad cristiana. Con razón opina que, en este nivel de actitudes profundas, todo es solidario. Podría también extenderse hasta la postura que se toma frente a las cuestiones raciales:

41. P. DÉMANN, *La Cathéquèse chrétienne et le Peuple de la Bible (Cahiers sioniens)*, París, 1952; 14×21'5, 220 pp.

42. Ciertos textos que cita, desaprobándolos, el P. Démann serían susceptibles de una interpretación más favorable: por ejemplo, el último de la p. 122 y el segundo citado, p. 149, que traducen (medianamente) temas pascalianos.

un punto apenas tocado aquí o allí[43]. El P. Démann tiene razón también al pensar que el misterio de Israel es el florón supremo de la teología cristiana de la Historia, la piedra de toque de cierta profundidad y pureza del espíritu cristiano. Eclesiológicamente es muy importante. Pero, a excepción hecha de un Peterson, de un Maritain, de un Journet, de un De Lubac, este misterio de Israel se evoca muy poco en la teología y en la eclesiología; sin duda, en razón de la dificultad de los textos paulinos; el P. Démann confiesa (pp. 176 ss). que están ausentes de la catequesis cristiana. La obra del director de *Cahiers*, cuadernos sionistas, es una cosa muy distinta y algo más que una simple compilación inteligente y documentada: no sólo tiene el valor de acto y contribuirá sobremanera a sanear la atmósfera, sino que aporta una materia muy rica para la reflexión del teólogo, sobre todo del eclesiólogo deseoso de medir su construcción sobre la revelación de la Historia sagrada.

43. Permítasenos mencionar aquí el folleto, redactado a petición de la Unesco: Y. M.-J. CONGAR, O. P., *L'Église catholique devant la question raciale (La Question raciale et la Pensée moderne)*, París, Unesco, 1953; 14 × 22, 64 pp., 100 fr. Hemos demostrado, en forma documentada, la posición de la Iglesia frente a: 1.º los principios racistas; 2.º los principales hechos de raza con los que tiene que enfrentarse. Este librito interesa, pues, para la teología de la catolicidad y la misiología.

1953 *

2388. Peña, M., O. P.: *¿Puede la caridad ser la causa formal de la Iglesia? Angelicum,* 24 (1947), 231-260; 25 (1948), 110-152 (Anunciado como para concluir...).

2389. Muller, H., S. C. J.: *Het subjectieve beginsel (anima creata) der Kerk, Werkgenootschap v. kath. Theol. in Nederland* (1950), 101-115.

2390. Plé, A., O. P.: *Église et charité, Vie Spirit.,* 87 (1952), 339-347.

2392. Le Guillou, M.-J., O. P.: *Église, Catholicisme,* 3 (1950-1952), 1408-1430.

2399. Hughes, Ph.: *The Constitution of the Church,* en *Under God and the Law (The Thomas More Soc. of London,* 2), Oxford, Blackwell, 1949; 20-14, 59-88.

2400. Cabello, M. J.: *Constitución íntima de la Iglesia,* en *Revista de Teología,* La Plata, 2 (1952), n. 5, 32-53.

2401. Darquennes, A., S. J.: *De jurisdische structuur van de Kerk volgens sint Thomas van Aquino* (con un resumen en francés), Leuven, De Vlaamse Drukkerij, 1949; 25-16, XII-225.

2402. Congar, Y. M.-J., O. P.: *Mission de la paroisse,* en *Structures sociales et Pastorale paroissale, Congrès nat. de Lille,* 1948, París, Union des oeuvres, 1948; 48-65.

2403. Salaverri, J., S. J.: *La triple potestad de la Iglesia,* en *Miscell. Comillas,* 14 (1950), 7-84.

2404. Spedalieri, J., S. J.: *De infallibilitate Ecclesiae in sanctorum canonizatione causa seu titulo,* en *Antonianum,* 22 (1947), pp. 3-22.

2407. Sauras, E., O. P.: *La doctrina del Cuerpo místico según santo Tomás,* en *La Vida sobrenatural,* 266, 267, 268 (marzo-abril, mayo-junio, julio-agosto 1943).

2408. Id.: *El constitutivo del Cuerpo místico de Jesucristo,* en *La Ciencia tomista,* 66 (1944), 233-254; 68 (1945), 297-322.

2409. Id.: *Thomistic Soteriology and the Mystical Body,* en *The Thomist.,* 15 (1952), 543-571.

2410. Gómez, E., O. Merc.: *El influjo vital de Cristo-Cabeza sobre sus miembros según santo Tomás de Aquino,* en *Estudios,* 4 (1948), 79-96.

* *Bulletin Thomiste,* t. VIII (1947-53), pp. 1211-1232 (con algunas omisiones).

2411. Holstein, H., S. J.: *Le Christ, tête de tous les hommes,* en *Année Théol. August.,* 11 (1950), 18-31.

2412. Vigano Cattaneo, E., S. D. B.: *La solidaridad, elemento esencial en la constitución del Cuerpo místico según la doctrina de la «Summa theologica» de santo Tomás de Aquino.* Santiago de Chile, Escuela tip. Salesiana, 1948, 19 + 14, 254.

2413. Domínguez, O., O. M. I.: *La fe, fundamento del Cuerpo místico en la doctrina del Angélico,* en *La Ciencia tomista,* 76 (1949), pp. 550-586.

2414. Kreider, T., O. S. B.: *Unsere Vereinigung mit Christus im Anschluss an die Enziklika «Mystici Corporis»* en *Divus Thomas,* Friburgo, 30 (1952), 3-26, 154-184.

2415. Congar, Y. M.-J., O. P.: *Catholicité (Théologie),* en *Catholicisme,* 2 (1948-1950), 722-726.

La cuestión de una distinción de magisterio, regencia y sacerdocio, como tres poderes real y específicamente distintos, acaba de ser tratada de una manera interesante por el P. J. Salaverri (n. 2403). Considera la ley fundamental de la Iglesia en la existencia de estos tres poderes. Aduce cinco razones para establecer su distinción real y específica, luego responde a las razones alegadas por los adversarios de esta tesis, y por último estudia de manera detallada la posición de la mayoría de los Padres del concilio Vaticano. Estamos personalmente de acuerdo con la tesis del autor. Lo que aquí nos interesa es ver la manera como trata los textos de santo Tomás. Se invoca, en efecto, al Doctor común, que establece la división de los poderes en dos (cfr. II^{a} II^{ae}, q. 39 a. 3). Pero, dice el P. Salaverri, santo Tomás conoce y admite la distinción tripartita de los oficios mesiánicos de Cristo: cfr. sus comentarios sobre *Mt.* 28, 19 y *Hebr.* 1, 9; (el P. Salaverri hubiera podido añadir estos otros textos, todos ellos de finales de la vida de santo Tomás: *In Ps.* 44, 8; *In Rom.,* I, lect. I, n. 4; III^{a}, q. 31 a. 2). Ahora bien, santo Tomás contiene asimismo (III^{a}, q. 8, a. 6) lo que es la doctrina expresa de León XIII *(Satis cognitum)* y de Pío XII *(Mystici corporis)* y el nervio del primer argumento del P. Salaverri, que es que la Iglesia participa ministerialmente en las funciones mesiánicas de Cristo. Así, concluye el P. Salaverri, no se puede tomar a santo Tomás en el sentido exclusivo de alguna de las dos opiniones. No hay, por otra parte, en su posición, ninguna contradicción: existen tres oficios en Cristo, y, por tanto, en la Iglesia, pero hay dos poderes distintos en cuanto al modo de colación y a la manera de ejercerlos.

Sobre un punto relativo al Magisterio, recomendamos el estudio del padre Spedalieri, sobre la infalibilidad de la Iglesia en las canonizaciones (n. 2404). Se sabe que santo Tomás se limitaba en este punto a un *pie creditur* (*Quodl.* IX, a. 16), expresión que, en él, significa cosa muy distinta y mucho más que la idea actual de una «piadosa creencia». Ya hemos aducido en otra parte (*R. S. P. T.,* 34 [1950], p. 649) algunos motivos tomados de hechos de la vida de la Iglesia, que parecen recomendarnos no sobrepasar con demasiada facilidad esta posición del Doctor angélico.

En la reseña *Église* de la enciclopedia *Catholicisme* (n. 2392), el P. Le Guillou ha empleado una materia abundante e indicado o citado los textos

importantes de santo Tomás (salvo quizá el comentario del símbolo). No era cosa fácil ordenarlos para una recensión de diccionario, y las conexiones formales no se señalan siempre claramente. El P. Le Guillou une bien el aspecto de influjo en Cristo, es decir, la realidad de su gracia capital, y el de influjo por ciertos medios exteriores inherentes a la Encarnación: de suerte que se pone de relieve con acierto la identidad del «cuerpo» espiritual (=el conjunto de los hombres y también de los ángeles, vivificados por Cristo), y del «cuerpo» sociológico. Entre los documentos del Magisterio, hubiera tenido que citar la encíclica *Satis cognitum*, de León XIII, documento tan profundamente teológico y tomista.

Los varios estudios que debemos citar sobre la constitución de la Iglesia insisten sobre la profundidad del misterio y demuestran cómo en santo Tomás los elementos visibles de la organización de la Iglesia tienen sus raíces en la ontología más sobrenatural. Así, M. J. CABELLO (n. 2400), que demuestra la unidad íntima de la Iglesia y cita textos de santo Tomás sobre la comunión de los santos. O el Padre A. PLÉ (n. 2390), que utiliza textos muy densos en que santo Tomás hace de la caridad la virtud que nos une al bien de nuestra beatitud sobrenatural, bien común de la ciudad espiritual que es la Iglesia, y que es común tanto a Dios como a nosotros. O en fin, PH. HUGHES (n. 2399), que ofrece una visión luminosa de la constitución, hasta jurídica, de la Iglesia, con textos de santo Tomás sobre el cisma, la fe y los sacramentos, principalmente la eucaristía, sacramento de la unidad eclesial y por último sobre los caracteres sacramentales.

La cuestión de la causa formal o «alma creada» de la Iglesia se ha discutido, sobre todo a raíz de los bellos estudios de C. Journet. Recuérdese que el padre Mura quería reservar el título de «alma de la Iglesia» al Espíritu Santo; dando cuenta no ha mucho de esta discusión en el *Bulletin* (V, p. 746), reconocíamos que el texto de santo Tomás apoya la manera de hablar del padre Mura. El P. VAUTHIER ha formulado la misma queja que éste respecto a la teoría de Journet (cfr. *infra*, n. 2420). Sin duda, tiene igualmente razón, a juzgar por las palabras, del vocabulario *thomasisch*, como diría A. Mitterer. Pero, en cuanto al contenido del pensamiento, la construcción de Mons. Journet nos parece justificada en tomismo. Se la combate, no tanto en el plano del vocabulario, sino en el de las posiciones doctrinales. Mientras H. MULLER está enteramente de acuerdo, y para él como para Mons. Journet, el alma creada de la Iglesia, en tanto que es sacramental y orientada, es la caridad (n. 2389), el P. PEÑA ha publicado un estudio de una dialéctica compacta, en que se pregunta si la tesis de Journet no es otra cosa que el desarrollo brillante de un error (n. 2388, p. 120). Según el P. Peña, el punto de partida en eclesiología debe ser la idea de sociedad y no la de Cuerpo místico, porque la Iglesia es formalmente sociedad, mientras que no es cuerpo (místico) sino metafóricamente. Inspirándose, según parece, en textos de Torquemada, Báñez y Suárez, opinan que la forma de la Iglesia no es la caridad, sino la fe y el bautismo; estaría en la línea del P. Koster *(Ekklesiologie im Werden)*. Critica la idea de la caridad, forma de la Iglesia, mostrando que no concuerda ni con lo que debe ser una tal causa formal, ni con el dogma de la pertenencia de los pecadores a la Iglesia. Sus artículos, cuya continuación, que sepamos, no ha

aparecido, han sido redactados antes de la publicación del tomo II del tratado de Mons. Journet. Deseamos que el P. Peña encuentre aquí aclaraciones y justificaciones que resistan a su dialéctica.

Hace poco hemos dado cuenta de los interesantes estudios consagrados por el P. Darquennes a la noción tomista de la Iglesia (*Bull. thom.*, VII, nn. 1314-1316). El autor ha continuado el estudio del cuerpo social o de la estructura jurídica de la Iglesia (n. 2401), aplicando el mismo método. Todo se ilumina, según él, a la luz de la idea medieval de corporación, dominada por la del orden. La Iglesia es esencialmente un cuerpo, y bajo este título verifica dos grandes rasgos característicos: la organización y la representación. La idea de cuerpo se desarrolla siempre en la pluralidad de miembros unidos en un principio único. Esto era cosa ya conocida. Sin embargo, Darquennes agrupa (c. 2) textos a los que no se concede atención y que, situados en una encuesta de conjunto, toman en él un feliz relieve. El capítulo que consagra a la representación en el cuerpo de la Iglesia es algo más nuevo (c. 3). Distingue dos formas de representación, en que el representante es mandado por los representados, teniendo de los mismos sus poderes, y la otra, en que es su cabeza, una representación por personificación. Hubiéramos preferido que el autor iluminase más esta segunda idea de representación, que se encuentra en el corazón de la idea corporativa y que ocupa un importante lugar en las nociones sociales y canónicas de la Edad Media, como se ve por los trabajos de Carlyle, de G. de Lagarde, etc. El capítulo 4 está dedicado al bien común de la Iglesia. El autor se muestra en exceso ligado al orden de la organización jurídica, que constituye el objeto de su estudio; sin embargo, el bien común propio de la Iglesia militante sólo puede comprenderse por el bien común de la Ciudad celeste. Darquennes habría iluminado muchas cosas desarrollando un poco este aspecto y utilizando, por ejemplo, los textos de las cuestiones discutidas *De virt. incomm.*, a. 9 y *De caritate*, a. 2, que, salvo error por nuestra parte, no cita. Nos preguntamos además, según el resumen francés, p. 211, si Darquennes ha aplicado exactamente el principio según el cual el bien común difiere específicamente del bien privado. El quinto y último capítulo tratan de la paz de la Iglesia, fruto del bien común.

El método empleado por el autor le permite poner de relieve, no solamente muchos detalles de la visión tomista de la Iglesia, sino algunos de sus conceptos fundamentales. Sin embargo, el sesgo descriptivo de la exposición, en que a veces se han agrupado los unos a continuación de los otros, no se ha prestado para profundizar las nociones más formales, que se hallan en el mismo plano que otras más secundarias. Aquí o hallá, el P. Darquennes cita un apócrifo como el Comentario sobre el Cántico de los cánticos (pp. 112, 126); sin duda hubiera hecho mejor citando el Comentario sobre las Sentencias en lugar del Suplemento de la Suma, que ha sido extraído por Reginaldo de Piperno; p. 58, n. 2, leer I^{a} II^{ae} y no III^{a}.

Asimismo, a base de las categorías de la sociología tomista, hemos intentado iluminar teológicamente la noción de parroquia (n. 2402). Santo Tomás, en efecto, asimila la parroquia a la familia, en el seno de una Iglesia que es como una ciudad. Estas consideraciones valen lo que valen. Preferimos hoy día el modo como los liturgistas ven la parroquia, como la realización local del misterio de la Iglesia.

Es difícil decir algo nuevo acerca del Cuerpo místico según santo Tomás. Al igual que el P. Peña, el P. SAURAS (nn. 2407-2409) se complace en subrayar que sólo se trata de una metáfora. Ésta supone tres valores esenciales: una cabeza, unos miembros, la inmanencia de una misma vida. El estudio del P. Sauras en *Ciencia tomista* debía seguir este plan; hasta hoy sólo se ha publicado la primera parte. El autor ha aportado la doctrina tomista clásica sobre Cristo-Cabeza. Es también la teología de la pertenencia de todos los hombres a Cristo, a partir de la III^{a}, q. 8, a. 3, lo que reanuda el padre HOLSTEIN (n. 2411). La continuación de artículos de Dom KREIDER (n. 2414) es un comentario de la encíclica *Mystici Corporis,* donde se cita a santo Tomás como también a algunos Padres y teólogos modernos (Feckes, sobre todo), en particular sobre los puntos siguientes: gracia de unión y plenitud de gracia; caracteres sacramentales; imagen de Dios; la humanidad y la Iglesia, «una persona mística». El artículo del P. DOMÍNGUEZ (n. 2413) forma parte, según creemos, de un trabajo de conjunto del que hemos presentado en otra parte, en este boletín, otros fragmentos. Es porque la consideración del Cuerpo místico se halla toda centrada en la fe. El autor muestra primero cómo la fe, por su misma naturaleza, nos une a Dios y constituye el principio de nuestra vida sobrenatural; luego, cómo la vida sobrenatural, estando vinculada, en la economía presente, a Jesucristo, la fe nos une a Él, y es esencialmente cristiana; en fin, cómo la fe funda la unión colectiva en el Cuerpo místico. Sin esta unión, no existe verdadera adhesión a Cristo. La fe, sellada por la profesión exterior, es el fundamento de la estructura social del Cuerpo místico. A santo Tomás se le cita con frecuencia en el curso de esta interesante exposición que versa sobre un elemento sumamente importante, y por cierto, poco elaborado, como es la unidad del Cuerpo místico por la fe. Este misterio del Cuerpo místico, Vigano CATTANEO ha creído poderlo exponer bajo el signo y dentro del marco de la idea de solidaridad (n. 2412). Dice que no pretende hacer más que un trabajo positivo exponiendo el pensamiento de santo Tomás; de hecho, cita a menudo a éste, pero se refiere también a otras fuentes, bíblicas en particular (le gusta servirse del P. J. M. Bover). Grande y hermosa presentación de la doctrina de los «dos Adán» y de las dos solidaridades que determinan nuestra situación espiritual, la natural, en Adán; la mística, por la fe y los sacramentos de la fe.

2418. MERSCH, E., S. J.: *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique,* 3.ª edición revisada y aumentada (*Museum lessianum,* sección teológica, 28-29), Bruselas, Éd. Universelle, 1951; 23 × 15, XLVIII + 553 + 502.

He aquí la tercera edición de los *Études de théologie historique,* la mejor, indiscutiblemente, de las obras del malogrado P. MERSCH. No hace mucho reseñamos la primera edición (cfr. *supra,* pp. 414-417). El P. Mersch había enmendado algunos errores, completado las indicaciones, añadido, al margen de su ejemplar, datos bibliográficos: estas anotaciones, interrumpidas en 1940 con la trágica muerte del padre, han sido incorporadas en esta tercera edición: el texto casi intacto, por tanto, se encuentra disminuido en dos páginas en el primer volumen y en una página en el segundo, a partir del capítulo dedicado

a la teología escolástica de la gracia capital. Se han hecho varias correcciones: señalamos aquí la que se refiere a II, p. 295, n. 4, de la segunda edición (léase: *S. T., suppl.*, q. LXXI, a. 1, q. (?) ad 2) y añadimos la indicación de otras pequeñas correcciones que se deben hacer aún: t. I, p. 383 de la segunda edición (385 de la nueva), completar así la referencia al estudio de L. Baur: t. CI (1920), pp. 28-64, 155-186. P. 433 (435), n. 1, léase: Durand de Troarn. II, p. 65, n. 1: muchos textos, en particular el comentario a las epístolas de san Pablo, han sido restituidos a Pelagio. P. 171 (nueva edición, 172), añadir a las raras citas del Cuerpo místico en Duns Scoto, *Oxon.* IV, d. 21, q. 2, núm. 10 (Vivès, XVIII, 736). P. 235: los «ciertos» de *III Sent.* d. 13, q. 2, sol. 2, son Alejandro de Halés o los autores de esta parte de su obra; además, la expresión *unitas corporis Ecclesiae* se debe traducir exactamente «la unidad de este cuerpo que es la Iglesia». Son detalles sin importancia. Repitamos más bien aquí el testimonio de muchos usufructuarios de la literatura patrística y de la obra del P. Mersch: ésta sigue siendo la mejor exposición del pensamiento de los Padres, por ejemplo, de san Hilario, de san Atanasio, de san Cirilo de Alejandría. Esto obedece al hecho de que el padre Mersch se ha colocado en el centro de la «economía» cristiana, y ésta es el centro del pensamiento patrístico.

Observamos, por último, que la distinción un tanto esquemática, sobre la que insiste el P. Mersch, entre una concepción física sobre todo oriental, y una concepción más moral, en que Occidente se halle más y mejor, es considerada como superable por varios teólogos. Mons. Journet (*Église du verbe incarné,* II, *passim* y por ejemplo, p. 533, n. 3), se esfuerza en superarla. También se ha hecho notar en san Agustín, textos que huelen a una inspiración «oriental» (por ejemplo, *Conf.*, IV, 12, 19; *P. L.* XXXII, 701), y se ha notado que, desde 396-397, conoció a san Ireneo (cfr. B. ALTANER, *Augustinus und Irenäus,* en TQ, 129 [1949], pp. 162-172).

2420. VAUTHIER, E.: *Le Saint-Esprit, principe d'unité de l'Église d'après S. Thomas d'Aquin, Corps mystique et inhabitation du Saint-Esprit. Mélanges de Science religieuse,* 5 (1948), 175-196; 6 (1949), 57-80.

El padre VAUTHIER ha estudiado cuidadosamente y en su orden cronológico, la docena o quincena de textos, a menudo muy breves, en que santo Tomás atribuye expresamente al Espíritu Santo la unidad del Cuerpo místico. Santo Tomás, concluye, tuvo desde el principio una percepción original muy fuerte, que conservó hasta el fin, contentándose con frecuencia con una simple alusión cuyo sentido no nos es casi accesible sino gracias al texto de las *Sentencias* (III, d. 13, q. 12, a. 2, q. 2). En este pasaje santo Tomás enumera las razones de unidad de la Iglesia. Marca una diferencia entre lo que establece en los miembros del Cuerpo místico una unión simplemente específica y lo que realiza la unión en un principio numéricamente uno, y designa dos títulos de una tal unión en un *unum numero:* de una parte el Espíritu Santo, el cual, siendo único y el mismo en la Cabeza y en todos los miembros, los llena a todos; por otra parte, el objeto de conocimiento y de amor, que es idénticamente el mismo para todos.

Esta función del Espíritu Santo debe suscitar y dirigir toda la actividad de la Iglesia, pero no es sobre este aspecto sobre el que insiste Vauthier, es sobre el de habitación; nos reprocha el haber mostrado en el Espíritu Santo como alma de la Iglesia «al motor de la vida humana orientada hacia Dios», cuando santo Tomás se refiere expresamente al aspecto más profundo de habitación: «La Iglesia es la posesión colectiva de Dios en Cristo.» Estamos, por tanto, completamente conformes en la importancia de este punto de vista que se halla desarrollado en el tomo II de *L'Église du Verbe incarné,* de monseñor Journet (que Vauthier critica por su categoría de «alma creada» de la Iglesia). En cambio, debemos hacer notar nuestro desacuerdo con la interpretación que Vauthier da del *ad 1ᵐ* del artículo de las *Sentencias* citado más arriba.

El texto es difícil cuando se quiere resumir [1]. He aquí cómo lo entendemos nosotros. Las potencias activas *(vires)* que se distribuyen dentro de los miembros del cuerpo son múltiples en cuanto a su esencia, pero tienen una única raíz. Esta raíz es, en la antropología de santo Tomás, el principio orgánico de unidad del viviente, es decir el alma, no en tanto que es principio trascendente, sino en tanto que es principio inmanente que organiza el cuerpo y distribuye en él sus energías. Este principio de unidad tiene asimismo un órgano corporal que es, según el criterio en que se coloque, el corazón o la cabeza (véase d. 13, q. 2, a. 1, ad 5; *C. Gent.,* III, 68; *Quodl.* IV, a. 3, ad 1). Pero el viviente tiene, además, como principio de unidad transcendente, la forma o la sustancia. Por este motivo añade santo Tomás: «Y además de esto, está la última forma, numéricamente una.» Hace luego una aplicación de estas analogías (no son más que analogías) al Cuerpo místico, y dice: a los miembros del cuerpo natural, corresponden, en el Cuerpo místico, los fieles. La fe y la caridad, que son como sus potencias activas y que bajo el punto de vista entitativo, difieren en cada uno y no tienen entre ellas más que una unidad específica, correspondiente a las potencias activas del cuerpo natural. Tienen una raíz común numéricamente una en su objeto, que es idénticamente el mismo para todos. Empero, por lo mismo que las potencias del cuerpo natural tienen un mismo principio último de unidad en el alma trascendente, asimismo la fe y la caridad, además de la raíz próxima numéricamente una que es su objeto propio idéntico para todos, tienen la misma e idéntica raíz última, esta forma o alma trascendente que es el Espíritu Santo.

Compartimos la opinión del padre Vauthier, por hallar indicados en este texto, perfectamente claro sobre este punto, dos grandes títulos de unidad en

1. He aquí este texto: «Sicut in corpore naturali vires diffusae per omnia membra, differunt numero secundum essentiam, sed conveniunt in radice una secundum numerum, et praeter hoc habent formam ultimam unam numero: ita etiam omnia membra corporis mystici habent pro ultimo complemento Spiritum Sanctum qui est unus numero in omnibus. Et ipsa caritas diffusa in eis per Spiritum Sanctum, quamvis differat in diversis secundum essentiam, convenit tamen in una radice secundum numerum. Radix autem operationis proprie est ipsum obiectum ex quo speciem trahit. Et ideo, in quantum est idem numero amatum et creditum ab omnibus, secundum hoc unitur omnium fides et caritas in una radice secundum numerum, non solum prima, quae est Spiritus Sanctus, sed etiam proxima, quae est proprium obiectum.»

lo que respecta a una unión por un principio numéricamente uno: la unidad por el objeto conocido y amado, la unidad por el Espíritu Santo, habitando en el alma, llenando la Iglesia (y animándola...). Sin embargo, no leemos en este texto con Vauthier, que la fe, la esperanza y la caridad tengan por objeto una sola y misma realidad, a saber, «el Espíritu Santo, ya considerado en sí mismo (objeto material de las tres virtudes), ya bajo el aspecto particular que conviene a cada virtud (objeto formal)» (p. 183); «el Espíritu Santo es el único principio de unidad numérica, no sólo como objeto de las facultades sobrenaturales, sino también, como presente en cada miembro del Cuerpo místico» (p. 184). Esto nos parece contradecir todo lo que santo Tomás dice en otro lugar. El objeto de la fe, de la esperanza y de la caridad no tiene que ser el Espíritu Santo para ser un objeto numéricamente uno. Basta que esto sea el mismo e idéntico Dios, el mismo e idéntico Cristo (véase también el tema de la *Ecclesia ab Abel,* más abajo, n. 2431), luego para la caridad, el mismo e idéntico prójimo, para que la razón de unidad intencional por la cual se especifica intrínsecamente la existencia cristiana sea del orden del *unum numero.* Es ésta una visión que santo Tomás tenía a la vez del dato bíblico, de san Agustín, y de la coherencia de su propia teología, sostenida por su filosofía de los actos y de las potencias, especificados por el objeto. Sostenida además (el P. Darquennes lo ha demostrado [cfr. *Bull. thom.,* VII, nn. 1314 y 1315]), por una concepción entonces muy viva, de la naturaleza del cuerpo social o de la corporación *(Ecclesia = congregatio, collectio fidelium).*

Demasiado dominado por la idea, justa y profunda por otra parte (y en que santo Tomás es menos innovador de lo que cree Vauthier) del Espíritu Santo *idem numero,* huésped que habita y llena la Iglesia, el P. Vauthier ha desatendido demasiado la visión, esencial en santo Tomás, de la unidad de la Iglesia por la unidad, y aun la identidad, del objeto de conocimiento y de amor: unidad intencional *secundum operationem nostram in ipsum* (d. 13, q. 2, a. 1, ad 3) que es también enteramente divina, pues Dios mismo es, según el ser intencional del amor, la forma de la voluntad de los justos, como Mons. Journet lo ha mostrado con profundidad (*op. cit.,* pp. 528-534, 545-561). Excepto esta rectificación, el estudio del P. Vauthier es una excelente aportación a la teología del Cuerpo místico.

2421. MITTERER, A.: *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII,* Viena, Herald, 1950, 21 × 13, XXXI-407.

2422. ID.: *Christus und Kirche im Lichte ihrer Analogie zum Menschenleib. In Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschift für Karl Adam,* Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1952, 25 × 16, 61-78.

2423. TREMBLAY, R., O. P.: *Corps mystique et Église visible, Théologie* (Montreal) 7 (1948), 35-43.

2424. MCGUINESS, I., O. P.: *«Mystici Corporis» and the Soul of the Church, The Thomist,* 11 (1948), 18-27.

2425. CHAVASSE, A.: *Ordonnés au Corps mystique, Nouv. Rev. théol.,* 70 (1948), pp. 690-702.

2426. MOREL, V., O. F. M.: *Le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine, Nouv. Rev. théol.,* 70 (1948), pp. 703-727.

2427. Liégé, P.-A., O. P.: *Âme de l'Église, Catholicisme,* I (1947-1948), 434-436.

2428. Id.: *L'appartenance à l'Église et l'encyclique «Mystici Corporis Christi»,* *Rev. Sc. phil. théol.,* 32 (1948), 351-357.

2429. Nothomb, D. M., P. Bl.: *L'Église et le Corps du Christ, Irénikon,* 25 (1952), 226-248.

2430. Holstein, H., S. J.: *Problèmes théologiques. Église et Corps du Christ, Études,* 267 (1950), 241-252.

2431. Congar, Y., O. P.: *Ecclesia ab Abel,* en *Abhandl.* (cfr. 2422), 79-108.

2432. Koster, M.-D., O. P.: *Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft, Neue Ordnung,* 4 (1950), 206-219.

2433. Lorscheider, A., O. F. M.: *Os pecadores, membros da Igreja, Rev. Eccl. Brasil.,* 12 (1952), 334-347.

Con toda evidencia, dondequiera que haya un debate, hay por lo mismo una dificultad. Ningún texto es más apropiado para hacerse cargo, a pesar de lo que contiene de irritante, que la obra, penetrante y rebuscada, de A. Mitterer (n. 2421): se puede leer la reseña dada por Mons. Journet, *supra,* pp. 363-373. Hay las dificultades que presenta la cuestión de *membris Ecclesiae:* ¿Qué es lo que nos constituye miembros de la Iglesia? ¿Cómo los pecadores pertenecen a la Iglesia, cómo lo son los disidentes, los justos no bautizados? ¿Qué dice exactamente sobre este punto la encíclica *Mystici Corporis*? ¿Hay acaso la dificultad propia del artículo de santo Tomás, III, q. 8, a. 3: *Utrum Christus sit caput omnium hominum*?

Sobre el primer punto señalamos el artículo (cuya continuación anunciada no ha aparecido hasta el momento en que redactamos esta Crónica) del padre Koster (n. 2432), que se mantiene completamente dentro de la línea de su *Ekklesiologie im Werden* (*Bull. thom.,* núm. 735): definición de la Iglesia por medio de la idea de pueblo de Dios, que es, por tanto, pueblo de Cristo. El bautismo es símbolo jurídico sobrenatural; por él venimos a ser jurídicamente miembros del pueblo de Cristo; y además es símbolo saludable que nos hace miembros, miembros efectivos, realizando los actos de la «ciudad» de la que somos ciudadanos. En suma, la Iglesia está constituida y ordenada por los caracteres sacramentales: el carácter bautismal crea la cualidad de miembro, los demás caracteres (confirmación, orden, episcopado) la jerarquizan.

Pero la principal difcultad que se halla en la mayoría de estudios mencionados, es la que resulta de la confrontación entre III, q. 8, a. 3, y la encíclica *Mystici corporis* (= MC). No basta decir, con el P. McGuiness (n. 2424), que la encíclica condena solamente la Iglesia invisible en el sentido protestante, pero no la pertenencia eventual de los no-bautizados a la Iglesia y al Cuerpo místico, ni tampoco la idea de «alma de la Iglesia» en el sentido belarminiano de la palabra: sentido criticado justamente por el P. Liégé (n. 2427) en nombre de la tradición y que, según otros autores, MC excluiría en adelante de la teología católica[2]. Un tomista acostumbrado a las categorías de la cuestión

2. Así piensa J. C. Fenton, *The Use of the Terms Body and Soul with reference to the Catholic Church,* Amer. Eccles. Revue, 110 (1944), 48; *Extra Ecclesiam nulla salus,* ídem, 300.

De gratia capitis no puede dejar de experimentar la impresión de una dislocación entre lo que él llama, con santo Tomás, «Cuerpo místico», y lo que con todo el mundo llama «Iglesia». De donde el texto bien conocido del padre Mersch, del cual se encuentra un eco hasta en el P. TREMBLAY (n. 2423): «Los paganos de buena fe son miembros del Cuerpo místico sin ser miembros de la Iglesia visible»[3]. En III, q. 9, a. 3 santo Tomás únicamente considera, para constituir en la pertenencia de Cristo, realidades espirituales que son de suyo invisibles sobre la tierra. Parece que entre esta consideración del todo espiritual-personal y la doctrina de MC sobre la visibilidad esencial del Cuerpo místico y su identidad con la Iglesia católica romana, existe una profunda diferencia.

Es lo que sostiene MITTERER (n. 2421). Para la encíclica, dice, hay un único sujeto eclesiológico, la Iglesia católica romana, a la que pertenecen los predicados de «cuerpo», cuerpo «de Cristo» y cuerpo «místico». Santo Tomás, admite dos sujetos eclesiásticos que no se identifican, la Iglesia católica y el cuerpo místico de la Iglesia, del cual son miembros los justos del Antiguo Testamento, los bienaventurados y los ángeles, y que es, por tanto, formalmente invisible.

Mitterer plantea una grave cuestión, de la que todo espíritu formado en los textos y principios de santo Tomás ha hecho experiencia, como también todo lector de san Agustín y de los textos de la tradición teológica, hasta la época de la Reforma. No puede soslayarse este problema cada vez que se lee la III, q. 8. Nosotros mismos lo hemos hallado siguiendo, a través de quince siglos de teología católica, la idea de una preexistencia de la Iglesia en la Encarnacón, idea que, partiendo de san Agustín, se tradujo, en Occidente, en el tema de la *Ecclesia ab Abel justo* (n. 2431). No se puede decir que santo Tomás use el sujeto «Iglesia» en dos acepciones y según dos comprensiones distintas, pues identifica con frecuencia Iglesia y Cuerpo místico (por ejemplo III, q. 49, a. 1) y nota expresamente que *patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus* (III, q. 8, a. 3, ad 3), o aún *ad unitatem in qua Deo servimus, pertinebant* (*IV Sent.*, d. 27, q. 3, a. 1, sol. 3; compárese con *Comm. in Col.*, c. 1, lect. 5). Creemos que Mitterer se engaña viendo en santo Tomás una dualidad de sujetos, la Iglesia y el Cuerpo místico de la Iglesia. Hemos dicho a menudo, sin tener nunca tiempo para dar las justificaciones textuales, que la expresión *corpus (mysticum) Ecclesiae* no debe traducirse por: el Cuerpo místico de la Iglesia, sino: este cuerpo (espiritual) que es la Iglesia.

En realidad, como sugiere muy acertadamente el padre NOTHOMB, pero sin tener en cuenta la observación que acabamos de hacer (n. 2429), «para nuestro Doctor, el concepto "cuerpo" —Cuerpo místico o cuerpo de la Iglesia— no implica por sí mismo y directamente la visibilidad, como será el caso de León XIII en la encíclica *Satis cognitum* y de Pío XII. Si el "Cuerpo de la Iglesia" [se debería decir, según creemos, "este cuerpo que es la Iglesia"] debe ser visible, es porque su su condición terrestre lo exige, y no porque la Iglesia sea un cuerpo. ¿Qué implica, pues, el concepto "cuerpo" según santo

3. *Théologie du Corps mystique,* París y Bruselas, 1944, t. II, pp. 195-196; cfr. *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2.ª ed., t. II, p. 232 s.

Tomás? Esencialmente dos elementos: la multiplicidad y sobre todo la unidad, *multitudo ordinata in unum* (IIIª, q. 8, a. 1, ad 2). El cuerpo del cual Cristo es la cabeza es, pues, esta comunión orgánica e íntima de todos los miembros de Cristo, unidos a Él por la gracia o por lo menos por la fe, si se trata de miembros actuales, o por las gracias actuales si se trata de miembros potenciales, en suma de todos aquellos que son vivificados o movidos de algún modo por el influjo vital que mana de Él, fuente de toda vida sobrenatural» (p. 233). Mientras que, para Pío XII, refiriéndose a León XIII, y especialmente a san Pablo (del cual usa así una exégesis determinada), el cuerpo, en tanto que cuerpo, comporta visibilidad y organización visible (estructuración jerárquica visible): «Quod si corpus sit Ecclesia..., esse debet... aliquid concretum et perspicibele ut Decessor Noster fel rec. Leo XIII in Enc. Litt. *Satis cognitum* affirmat: "Propter eam rem quod corpus est, oculis cernitur Ecclesia".» (*Acta Apostolicae Sedis*, 1943, pp. 199-200.) En el fondo, la noción de «cuerpo» empleada por santo Tomás es la que tan atinadamente nos ha restituido el padre Darquennes (*Bull. thom.* VII, nn. 1314-1316 y *supra,* n. 2401), a saber la de una unidad de orden con un principio único, unidad que supone para la Iglesia, la dependencia de todos ante el influjo de Cristo o por lo menos de su mérito, y su referencia al mismo objeto beatificante conocido y amado.

En la diferencia entre las dos teologías del Cuerpo místico, la antigua y la nueva, hay algo más que una distinción en lo que se entiende por «cuerpo»: existe una diferencia en el punto de vista. Es lo que se colige de nuestro propio estudio (n. 2431) y también de los artículos de los padres Liégé (n. 2427), Nothomb (n. 2429) y Gribomont[4]. Los antiguos consideraban a la Iglesia en la cristología y la economía de salvación; se interesaban esencialmente por la realidad única de gracia. Esta realidad estaba unida, estrechamente unida, por ciertos medios, a una economía concreta y determinada, que es actualmente la de los sacramentos de la Iglesia, se podría decir del sacramento eclesial. No obstante, cuando decían Cuerpo místico e Iglesia, veían en primer lugar la realidad de gracia, luego el sacramento y la economía positiva de la gracia. Por este motivo no hacían un tratado «separado», ni tampoco un tratado «propio» de la Iglesia. La constitución de un tal tratado se impuso, paso a paso, en razón de las herejías, que versaron precisamente sobre el sacramento eclesial, sobre la Iglesia-medio de gracia. En primer lugar las herejías espirituales y dualistas del siglo xii que fueron obra de gente del pueblo más que de teólogos, luego los cátaros y los valdenses a principios del xiii. Hemos observado (n. 2431, p. 93), en un Moneta de Cremona, respondiendo a estos herejes, una primera distinción en la comprensión de la palabra «Iglesia», entre la *congregatio fidelium* en el sentido de una *fides simpliciter,* de una fe no histórica y eclesiásticamente condicionada, y la *Ecclesia quae modo Romana dicitur,* en el sentido de una fe histórica y eclesiásticamente condicionada. Esta consideración se impone con una urgencia nueva y decisiva, frente a la Reforma, como se ve en los textos de san Pedro Canisio,

4. J. Gribomont, O. S. B., *Du Sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites,* Irénikon, 22 (1949), 345-367: cfr. p. 353.

(† 1566) y san Roberto Belarmino (n. 2431, p. 95). Desde entonces la definición de Iglesia por su esencia pura independientemente de su estado terrestre post-cristiano [5], vino a ser insuficiente. La novedad de Canisio y sobre todo de Belarmino consistió «en introducir en la definición de la Iglesia la determinación concreta de su estado terrestre» según Cristo. Luego se ha «definido» la Iglesia incluyendo en su definición su cualidad de romana. Contra lo que se creía ser una novedad con respecto a la tradición antigua reaccionaba aún a mediados del siglo XVII, el galicano Juan Launoi (cfr. 2431, p. 96). Ahora bien, es precisamente esta adquisición de la teología católica lo que ha consagrado, haciendo de ella una enseñanza del magisterio ordinario, la encíclica *MC* de Pío XII, después de la *Satis cognitum* de León XIII.

Es evidente que entre esta enseñanza y la de un santo Tomás (pero también de los Padres y de otros grandes escolásticos), hay una continuidad y a la vez una diferencia. En modo alguno, oposición, sino diferencia. Se puede expresar tal diferencia diciendo con el P. LIÉGÉ (n. 2427) que existen dos definiciones posibles en la pertenencia a la Iglesia, una que se llama «pastoral», pero que podríamos llamar «teológica postmedieval», y que arranca de los elementos más visibles y es la de *MC*; la otra, que el P. Liégé llama teológica, pero que más bien es la de los Padres y la de los grandes escolásticos, comprendido santo Tomás, que parte de los elementos más profundos, los que son única y absolutamente esenciales, pero también, de suyo, no visibles y que son realidades de gracia. No hay ninguna contradicción, como se ve bien a las claras. Basta fijar los puntos de vista y las consideraciones que suponen.

Estos puntos de vista exigen un mismo vocabulario un poco distinto en la cuestión de miembros de la Iglesia. El P. LORSCHEIDER ha puesto de relieve estas diferencias con erudición, aunque sin dar la explicación que acabamos de proponer (n. 2433). En la concepción de antaño se tenía un concepto espiritual de «cuerpo», había una tendencia hacia las energías espirituales invisibles, y los pecadores eran los miembros equivocados de la Iglesia [6]. En la concepción de hoy, en cambio, la Iglesia es «esencialmente» un cuerpo «visible», y los pecadores son verdaderos miembros lo mismo que los justos, con una simple diferencia de grado. Como ha dicho muy bien el P. K. Rhaner, cuando se dice «Iglesia», se designa *in recto* la realidad jurídica visible, et *in obliquo* solamente la vida de la gracia... [7]

En el fondo, la novedad de la encíclica *MC* ha consistido en tomar de la enseñanza del magisterio las adquisiciones de la teología católica, que se hicieron necesarias por herejías eclesiológicas de los siglos XII y XIII, y sobre todo del XVI. La posición de santo Tomás no se contradice. Se encuentra,

5. Dentro de la perspectiva tradicional antigua, no bastó decir, con el P. Tromp (*Corpus Christi quod est Ecclesia*, Roma, 2.ª edición, 1946, pp. 102 s., 122 s., 127, 167 s.): «Viatoribus, Corpus Christi mysticum est Ecclesia Romana», sino que debe decirse: «Viatoribus *post Christum et Apostolos*, Corpus Christi mysticum est Ecclesia Romana.»

6. Aparte la distinción de los miembros *actu o potentia*, se tenía la de la pertenencia *numero* et *merito*, o solamente *numero* (pero también, eventualmente *merito*), o aun de los miembros *simpliciter* y *secundum quid*. Véase las referencias en n. 2433, p. 355.

7. K. RAHNER, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach, der Lehre der Enzyklika Pius XII. Mystici Corporis Christi*, ZKT, 69 (1947), 129-188: p. 139.

no obstante, superada porque está concebida en función de las nuevas necesidades y de consideraciones más precisas.

2434. DOMÍNGUEZ, O., O. M. I.: *La primacía de Cristo y las misiones según la teología del Angélico, en Missionswissenschattliche Studien. Festgabe J. Dindinger,* O. M. I., Aachen, Metz, 1952; 24 × 16, 19-38.

El autor demuestra que el primado de Cristo, tal como se manifiesta en su realeza y su sacerdocio, es la razón de la universalidad de su misión y, por consiguiente, de la de la Iglesia.

2435. DOMÍNGUEZ, O., O. M. I.: *El Cuerpo místico y la obra de la misión en santo Tomás,* Misiones Extranjeras, 1 (1948), 21-43.

2435 bis. ID.: *De functione missionali in Corpore mystico secundum S. Thomam, Stud. Miss.,* 4 (1948), 65-117.

2436. FENTON, J. C.: *The Meaning of the Chruch's Necessity for Salvation, Amer. Eccl. Rev.,* 124 (1951), 124-143, 202-221, 290-302.

2437. ORTEGA, I., O. P.: *De vocatione omnium gentium in salutem,* Manilae, Universitas S. Thomae; 279 pp.

La posición adoptada por el P. DOMÍNGUEZ (más arriba n. 2413) en punto a la necesidad de un conocimiento formal de la Revelación para la fe necesaria a la salvación, le permite dar un pleno valor, y un valor de necesidad, a la función misional de la Iglesia (n. 2434). En cambio, al P. ORTEGA (n. 2437) le parece que algunos tienen tan amplia y fácilmente abierto el cielo, y eso para casi todos los hombres, que podemos preguntarnos qué necesidad puede haber de ir a misiones. Partiendo de esto, trata, no de la cuestión de la salvación, que es forzosamente limitada, sino de la vocación, que es universal. No puede menos de repetir las soluciones clásicas. Introduce, no obstante, y esto constituye su originalidad, la noción de gracia suficiente no ha mucho propuesta por el P. MARÍN-SOLA y acogida tan bien por sus hermanos (moción según el modo del hombre, es decir, permitiéndole hacer el acto bueno, pero sin eximirle de su propia deficiencia).

Es también una posición de reacción que toma J. C. FENTON (n. 2436): reacción contra las exposiciones teológicas que, como se lamenta la encíclica *Humani generis,* acabarían por reducir la tesis de la necesidad de la Iglesia para la salvación a una fórmula desprovista de sentido.

2438. CONGAR, Y. M.-J., O. P.: *Sacerdoce et laïcat dans l'Église,* en *Vie Intellectuelle* (diciembre 1946), 6-39, y *Masses ouvrières* (diciembre 1946), 19-56.

2439. ID.: Id., en CONGAR, Y. M.-J., O. P., y VARILLON, F., S. J.: *Sacerdoce et laïcat dans l'Église* (*Probl. du clergé diocésain,* 2), París, E. du Vitrail, 1947; 23 × 14, 62.

2440. ID.: *Id.,* traducción alemana en *Dokumente, Hefte* 7 u 8 (1947).

2441. DURST, B., O. S. B.: *Dreifaches Priestertum,* 2 ed. Neresheim (Würt), Benediktinerabtei, 1947; 21 x 15, 95.

2442. CONGAR, Y. M.-J., O. P.: *Pour une théologie du laïcat,* en *Études* 256 (1948), 42-54, 194-218.

2443. DABIN, P., S. J.: *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne (Museum Lessianum,* sección teológica 48), Bruselas, Ed. Universelle; París, Desclée De Brouwer, 1950; 23 x 15, 643.

2444. BACKES. I.: *Das allgemeine Priestertum der Glaübigen,* en *Aus Theologie un Philosophie. Festschrift für F. Tillmann,* R. STEINBÜCHEL y T. MÜNCKER, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1950; 24 x 17, 9-34.

2445. CONGAR, Y. M.-J., O. P.: *Structure du sacerdoce chrétien,* cfr. supra, pp. 214-244.

2446. LÉCUYER, J., C. S. Sp.: *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères.* MD, n. 27 (1951-4), 7-50.

En algunos de estos artículos se trata de buscar los procedimientos de una teología del laicado, capítulo, o más bien dimensión de una teología integral de la Iglesia. Ha habido un gran esfuerzo en este sentido apoyándose en los principios generales de la teología tomista. Una de las piezas más importantes de esta elaboración para la que las obras de santo Tomás proporcionan los textos más explícitos, es evidentemente la teología del sacerdocio de los fieles.

Se conoce la idea, nueva en la *Suma* y relativamente nueva en teología —aunque la colección del P. DABIN y el artículo del P. LÉCUYER lo demuestran (nn. 2443-2446), esta idea traduce en ciencia teológica un dato firme de la tradición litúrgica y patrística—; según ella, los caracteres del bautismo y de la confirmación, así como el del orden son una participación en el sacerdocio de Cristo. Esta idea viene a ser más y más una especie de bien común de la teología católica; la evoca S. S. Pío XII en la encíclica *Mediator Dei,* de 20 de nov. de 1947 (*Acta Apost. Sed.* 1947, p. 539). Es la misma que I. BACKES emplea (n. 2444) en una exposición de conjunto, histórica y teológica a la vez, del sacerdocio de los fieles.

Es un hecho, por tanto, que santo Tomás pone el sacerdocio del carácter bautismal en relación con el culto sacramental de la Iglesia (*deputatio ad cultum,* no puramente jurídico, sino suponiendo una cualidad ontológica de existencia cristiana y un verdadero poder cultual), y que subraya el hecho de que los sacramentos afectan al «culto de la Iglesia presente», pero que nunca pone en relación los textos clásicos del Nuevo Testamento sobre el sacerdocio de los fieles (*Rom.* 12, 1; *I Pe.* 2, 5-10) con este culto sacramental, singularmente con el culto eucarístico: cfr. por ejemplo, *IV Sent.* d. 13, q. 1, a. 1, q. 1, ad 1; *III^a^,* q. 82, a. 1, ad 2. *De regim. prin.* I, c. 14. Este hecho no ha sido bien reconocido por Backes, y por eso, a pesar de una orientación de conjunto justa el estudio de éste envuelve cierta confusión. Como dom B. DURST (n. 2441), creemos (2445) que es necesario, en una proyección teológica agustino-tomística, distinguir tres títulos de sacerdocio, que se podría distribuir equitativamente como sigue:

Sacerdocio espiritual de justicia o de santidad, que consiste en un orden perfecto con Dios como Señor soberano;

sacerdocio sacramental, ordenado al culto sacramental y a la misión *praesentis Ecclesiae:*
- para recibir los sacramentos: sacerdocio del carácter bautismal;
- para celebrar y dar: sacerdocio del carácter del orden.

Es preciso añadir por otra parte que estos tres títulos sacerdotales son relativos al sacerdocio de Cristo, único sacerdote perfecto y agradable a Dios, e igualmente que tienen relación el uno con el otro (cf. CONGAR, n. 2445): el sacerdocio espiritual del cristiano se termina en el ejercicio de su sacerdocio bautismal, mediante el cual se puede unir a la celebración sacramental del sacrificio perfecto de Jesucristo; y este mismo sacerdocio bautismal sólo puede ejercerse gracias al sacerdocio de los sacerdotes, únicos habilitados («ordenados») para celebrar, *donec veniat,* el sacrificio de Jesucristo.

2448. LECLER, J., S. J.. *L'Église et la souveraineté de l'État,* París, Flammarion, 1945; 19 × 14, 250.

2449. BECK, G. A.: *Church and State in the West,* en *Under God and the Law (The Thomas More Soc. of London, 2),* Oxford, Blackwell, 1949; 20 × 14, 135-165.

2450. SARACENI, G.: *Moderne prospettive sulla potestà della Chiesa in materia temporale, Il Diritto Ecclesiast.,* 61 (1950), 810-858.

2451. SOTILLO, L. R., S. J.: *Algunas notas sobre la denominación, origen, naturaleza y existencia real de la potestad indirecta de la Iglesia,* en *Miscell. Comillas,* 16 (1951), 31-54.

2452. CONGAR, Y., O. P.: *Église et État,* en *Catholicisme,* 3 (1950-1952), 1430, 1441 (1952) = *supra,* pp. 346-361.

2453. MICHEL, A.: *L'État et la liberté religieuse, Ami du Clergé,* 60 (1950), 193-200.

2454. CONGAR, Y., O. P.: *Royaume, Église et Monde,* en *Recherches et débats,* nn. 15-16 (1951), 2-42.

2455. JOURNET, C.: *Note sur l'origine et la transmission du pouvoir politique,* en *Nova et Vetera,* 27 (1952), 233-239.

Es sabido que la posición tomista sobre la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad temporal se formula generalmente en términos de «poder indirecto» o de «jurisdicción de la Iglesia sobre la ciudad» (C. JOURNET: cfr. *Bull. thom.* III, nn. 1299 y 1300). Ninguno de los estudios señalados aquí hace referencia expresa a este punto; santo Tomás no se cita en él sino de pasada. Se subraya la originalidad de su aportación para decidir la distinción del orden natural y del orden sobrenatural, distinción que repercute en aquélla, menos formal que temporal y espiritual: así el P. Congar (nn. 2452, 2454) y Mons. Beck (n. 2449). Éste cita de rechazo (p. 141, n. 2) la interesante aclara-

ción propuesta por Rommen *(The State in Catholic Thought)* del texto enigmático de santo Tomás (*II Sent.* d. 44, espos. textus, ad 4); hace hincapié al mismo tiempo en forma acertada cómo, para santo Tomás, la ley traduce la naturaleza de las cosas y representa una verdad.

Pero la mayoría de estos estudios tratan por sí mismos el problema de las relaciones de los dos órdenes. Mientras que el P. SOTILLO reúne y comenta el material relativo a la noción del poder indirecto tal como se encuentra en algunos documentos eclesiásticos (n. 2451), el P. LECLER (n. 2448), G. SARACENI (n. 2450) y el P. CONGAR (n. 2452) demuestran claramente no sólo que la teología contemporánea se encamina más bien hacia un «poder directivo» bien comprendido, sino que la práctica de la Iglesia se orienta en esta trayectoria, y los textos de los últimos papas no le son contrarios.

La *Nota* de Mons. JOURNET (n. 2445), es el texto destinado a reemplazar, en la versión inglesa, el de la nota 1 de *L'Église du Verbe incarné,* t. I, p. 514. Es muy interesante, aunque sumaria, porque enuncia francamente un problema y le facilita los elementos de solución. Los textos de santo Tomás y de sus grandes discípulos (J. cita a Cayetano, S. Belarmino y Suárez) afirman netamente que el poder les viene a los príncipes de parte del pueblo, no sólo en cuanto a la destinación de las personas, sino en cuanto a la determinación del régimen y a la colación de poder: los príncipes *gerunt vicem multitudinis.* Tal es, en eefcto, la tradición, no solamente escolástica sino patrística y, se puede decir, cristiana, como se echa de ver en los seis volúmenes de los hermanos Carlyle *(A. History of Mediaeval Political Theory in the West).* En cambio, se encuentra en el *Syllabus* (prop. 56, 59, 60, 63), en la encíclica *Diuturnum,* de León XIII (29 junio 1881), y en la carta de Pío X acerca del *Sillon* (25 agosto 1910), una doctrina que parece divergente: la multitud puede «designar» a los jefes, no confiere los derechos de principado político. Mons. Journet demuestra por las explicaciones verbales de León XIII (no indica la referencia), el texto de Pío X y un discurso de Pío XII en la Rota (2 octubre 1945), que la intención de estos textos pontificios es elevarse contra una colación del poder por el pueblo, concebida en tal forma que el poder no vendría de Dios; y también para evitar una aplicación a la Iglesia de la idea de que el poder procede de abajo. ¿Reedición del *exponere reverenter*? En todo caso, la explicación hay que retenerla. Para terminar, Journet resume algunos párrafos de obras recientes de MM. J. Maritain e Y. Simon, que insisten en la idea tradicional según la cual el pueblo es el verdadero cuerpo político.

La cuestión de la tolerancia y de la estructura de las sociedades religiosas disidentes en un estado católico ha sido discutida en estos últimos años, y sería prolijo dar la simple bibliografía de la cuestión [8]. Casi no interesa por otra parte a santo Tomás. Sin embargo, se invoca o apela a uno u otro de estos textos: así, el P. MICHEL (2453): sea que se trate del aspecto psico-

8. La bibliografía de la cuestión ha sido juntada y discutida por C. MELZI, *Laicità e confessionalità dello Stato.* Scuola Catt., mayo-junio 1952, pp. 194-222. Nosotros mismos hemos dado un «estado» teológico de la cuestión: *Ordre temporel et vérité religieuse,* Sup. n. 10, *Sciences relig.* de *ReD,* julio 1950 (trad. en *Documentos,* n. 10 (1952), 39 s. y reproducido en *Documentation cathol.,* 15 junio 1952, col. 720-738.

lógico y moral del asentimiento erróneo, y no obstante obligatorio, de una conciencia mal informada; sea que se trate de la actitud que se debe adoptar frente a los herejes en el marco de una cristiandad sacral. Michel, tras de haber justificado la intolerancia dogmática, encuentra un lugar relativamente amplio para dar cabida a una tolerancia práctica, en el interior de la consideración ya formulada por el mismo santo Tomás (IIª IIªᵉ, q. 10, a. 11), *ad evitandum scandalum vel dissidium*.

1952 *

LA OBRA ECLESIOLÓGIA DE CH. JOURNET

Reseñar esta grande obra es tarea casi imposible. Imagínese, si este género literario hubiera entonces existido, lo que sería una recensión de la *Suma* de santo Tomás o del *Cursus theologicus* de Juan Poinsot (Juan de santo Tomás). Es imposible, en todo caso, sintetizar en su compacta trabazón todas las tesis sostenidas en estas 1.300 páginas: por lo demás, el mismo autor lo ha hecho en su introducción, en la que ha empleado más de cuarenta páginas. Esta introducción es por sí sola un magnífico trozo de teología especulativa. Se podrían incluir también, y con todas las comodidades del género, las 65 páginas de tablas analíticas, notablemente compuestas al final del volumen [1], que permiten encontrar las principales aclaraciones que el autor ha multiplicado generosamente. Se tendría una ayuda para la memoria de lo esencial del volumen, leyendo las rúbricas: alma de la Iglesia, pertenencia, caridad, Cristo, cuerpo de la Iglesia, disidencias, Iglesia romana, mediación, miembros de Cristo y de la Iglesia, mérito, misiones divinas, ecumenismo, personalidad de la Iglesia, propiedades de la Iglesia, redención, reino de Dios, cisma, Trinidad, unidad de comunión, visibilidad.

Al publicar en 1942 el primer volumen de su monumental tratado, el P. Journet anunciaba en estos términos los libros que, Dios mediante, seguirían: «Un segundo libro estudiará la naturaleza de la Iglesia compuesta —a imagen de Cristo de una parte y del hombre de otra—, de un elemento espiritual de suyo invisible: ello constituye la causa formal o el "alma de la Iglesia"; y de un elemento material, de por sí visible: es la causa material o el "cuerpo de la Iglesia". Del alma de la Iglesia emana su unidad, y del cuerpo parte su catolicidad, considerados tanto como propiedades como notas. Un tercer libro hablará del "fin de la Iglesia", es decir, de Dios en tanto que es

* CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative*. II. *Sa structure interne et son unité catholique* (Bibl. de la *Revue thomiste*), París, Desclée de Brouwer, 1951; 25×16, XLVIII-1393. Extr. del *Bull. Thomiste*, t. VIII (1947-1953), pp. 746-756 (redactado el 15-8-1052). Para el primer volumen, véase la presente colección, *supra*, pp. 501-505.

1. Indicamos un ligero error en estos índices: p. 1335 («LEÓN XIII, el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, 333, 415-416»), léase: 522, 538-450.

para ella como un bien común "separado"; después, de su orden interior, que es su bien común "inmanente", y de donde resulta su santidad, que se la define como propiedad o como nota. En fin, un cuarto libro tratará brevemente de lo que fue la Iglesia en su preparación antes de Cristo; y de lo que será en su consumación en el purgatorio y en el cielo, subrayando a la vez la continuidad de su ser sustancial y de la diversidad de sus modos accidentales» (t. I, p. XI).

El presente volumen contiene la materia del segundo libro. ¿Es por ventura porque al final, *finis et forma coincidunt*? Nos parece que anticipa notablemente la materia del tercer libro y funda las grandes afirmaciones sobre la santidad de la Iglesia, que encontraremos allí. Sabemos, por otra parte, que las grandes propiedades de la Iglesia son realmente idénticas a su esencia, y, por tanto, idénticas entre ellas, no difiriendo sino conceptualmente; es más, están implicadas una dentro de la otra. Eso es sin duda la razón porque ciertos autores ven en la unidad, y otros en la santidad, la propiedad fundamental.

El asunto del presente libro está distribuido en tres grandes secciones: 1. La estructura interna de la Iglesia, que se estudia sucesivamente en la vertiente de Cristo, de la Virgen María y del Espíritu Santo; así se aclara lo que Journet llama las «definiciones mayores» de la Iglesia, las que se toman por referencia a sus causas divinas: Cuerpo místico, Espíritu Santo, alma (increada) de la Iglesia. 2. Las partes componentes de la Iglesia, es decir, su alma creada y su cuerpo (estudiado según la división de los aspectos de culto, realeza, magisterio, santidad). Al alma creada de la Iglesia Journet vincula el estudio de las escisiones engendradas por la infidelidad, el cisma, la herejía, la excomunión; y esta opción es significativa. Al estudio del cuerpo de la Iglesia refiere Journet la de las propiedades (este cuerpo es coextensivo al alma, visible, orgánicamente diferenciado) y la exposición de las «definiciones menores» de la Iglesia, que se toman en función de sus causas creadas (aquí, algunas breves líneas sobre la palabra *ekklesia*). 3. Las propiedades de la Iglesia, en tanto que compuestas de alma y de cuerpo, es decir, estudio de la unidad católica, propiedad compuesta que refleja la composición indisociable del alma y del cuerpo, de los cuales está constituida la Iglesia, inseparablemente visible y espiritual.

Ya se ve la complejidad y la riqueza de la obra. Algunas grandes percepciones la animan del principio al fin. No pretendemos traerlas a colación aquí, sino solamente señalar algunas de las más relevantes. Resumiríamos con gusto nuestra impresión general diciendo que tenemos verdaderamente en estas páginas una «teo-logía» de la Iglesia. Santo Tomás afirma con gran fuerza que el único sujeto de la ciencia teológica es Dios en su deidad. Las criaturas, no obstante, caen bajo las consideraciones teológicas en cuanto manifiestan algo del misterio de Dios [2]. Es decir, que se tendrá verdaderamente una «teo-logía» de la Iglesia en la medida que ésta, a la vez visible y misteriosa, sea vinculada al

2. *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 4, ad 3; *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 7: «Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem.»

misterio de Dios. En este concepto, creemos que difícilmente podrá superarse la profundidad y la precisión de Mons. Journet. Las ideas más originales de su trabajo proceden de la acuidad y del vigor con que asocia la Iglesia al misterio libre y temporal de Dios (Encarnación, Redención), y a su misterio necesario y eterno (Trinidad, apropiación al Espíritu Santo).

En la inquietud eclesiológica de nuestra época, ante tanto afán de unidad que corre el riesgo de partir de abajo, Mons. Journet establece una unidad que viene de lo alto y se constituye, no como un mínimum, sino como un máximum. Según él, el alma creada, la forma de la Iglesia es la caridad sobrenatural en tanto que pasa por Cristo, Salvador y cabeza de la Iglesia, y por la Iglesia, que prolonga su contacto, y es en consecuencia sacramental y orientada. Para decirlo de paso, esta tesis de Journet sintoniza con su posición sobre la visibilidad esencial de la Iglesia, le permite dar un sentido muy vigoroso (pero preciso y purificado de todo peligro como de todo romanticismo) a la idea de Möhler y de Khomiakov, de que la Iglesia es «un organismo de amor». El alma increada de la Iglesia, es la augusta Trinidad, y por apropiación el Espíritu Santo. El autor tiene sobre esto páginas que juzgamos definitivas.

Este modo profundamente teológico de considerar a la Iglesia en su unidad, plantea una serie de problemas que tienen, para Mons. Journet un valor de piedra de toque: 1.° ¿Cómo los cristianos pecadores, privados personalmente de la caridad, pueden ser incluidos en la unidad de la Iglesia y miembros de su Cuerpo místico? Elaborando el memorable texto de Cayetano *in IIª IIªᵉ*, q. 39, q. a. 1, Journet responde que estos pecadores, permaneciendo en el cuerpo de la Iglesia, en su unidad y orientación, tienen en sí mismos alguna presencia de la forma de la Iglesia, que es la caridad sacramental y orientada: No en cuanto a la esencia misma de esta caridad, sino en cuanto a un cierto influjo, un atractivo, que no han manifestado, y por tanto de una manera no saludable. 2.° Si los pecadores forman así parte de la Iglesia, ¿esta será enteramente pura? Una de las aserciones que hace de continuo a lo largo del volumen es que la Iglesia no está sin pecadores, pero está sin pecado. Journet aplica pura y simplemente a la Iglesia en su condición terrestre, el texto de *Efesios*, 5, 27: *Sine macula et ruga, sancta et immaculata.* Es esto como la «niña del ojo» de su teología de la Iglesia. No hay en la Iglesia más pecado que en Cristo, cuyo cuerpo es ella, y es su personalidad mística. En tanto que un hombre peca, no obra en la Iglesia y se coloca fuera de ella; «la frontera de la Iglesia y del mundo, de la luz y de las tinieblas, pasa a través de nuestros propios corazones», como verticalmente. Más adelante volveremos sobre esta posición perfectamente coherente, y muy vigorosa pero cuyos límites es preciso conocer. 3.° Si la forma de la Iglesia es la caridad en tanto que sacramental y orientada, ¿cuál será la situación de los justos que todo el mundo admite que pueden encontrarse en más o menos número en las comunidades disidentes[3], en las religiones no cristianas y también fuera de toda religión

3. Mons. Journet ha realizado un considerable esfuerzo, casi enteramente nuevo dentro de la teología católica, para precisar la estructura y el nombre de las «comuniones» (le place a él decir «iglesias») separadas de la Iglesia de Pedro. Quiere reservar los nom-

exteriormente discernible? Mons. Journet trata de precisar la situación de los disidentes frente a la Iglesia, sin abandonar el principio fundamental de que ser miembros de Cristo y ser miembros de la Iglesia es una misma cosa. Todo lo que hay de cristiano en el seno de las disidencias pertenece a la verdadera Iglesia y desea ser reintegrado a ella. En cuanto a los individuos en los que se supone la buena fe, pertenecen a la Iglesia y a su unidad, sea en «acto consumado» si se trata de niños pequeños válidamente bautizados, sea en «acto inicial» y de manera «tendencial» si se trata de adultos. La Iglesia, única Iglesia, está así en formación en los cuerpos religiosos disidentes. Está allí más o menos presente, Cristo obra allí más o menos y la unión con el Espíritu Santo se procura en cierto modo, según que subsista el alma creada de la Iglesia: la caridad, en tanto que sacramental y encauzada.

Journet no acepta, pues, ninguna diferencia entre la pertenencia a Cristo y la pertenencia a la Iglesia. Toma y justifica en su literalidad más absoluta la enseñanza de las encíclicas *Humani Generis* y *Mystici Corporis* sobre la identidad entre el Cuerpo místico y la Iglesia romana visible. Persigue, cual si se tratara de un enemigo personal, con fuerza y claridad, toda separación entre lo espiritual y lo visible. Volviendo reiteradamente sobre ello propone esta idea, muy justa, de que la espiritualidad y la visibilidad de la Iglesia (que son no tanto propiedades, como «ante-propiedades»), anteriores a la distinción de propiedades clásicas, se plantean y cobran importancia a la vez. Esta tesis sobre la visibilidad de la Iglesia se abre camino intrépidamente hasta llegar a sus consecuencias lógicas. Para él, desde el momento en que hay pertenencia a Cristo, y por lo mismo pertenencia a la Iglesia, se ve claro lo que precede, aun cuando la visibilidad se atenúe con la realización de los elementos formales de la unidad (cfr. por ejemplo, pp. 35, 810, 924 en n. 953).

Si se entiende por «tomista» no siempre lo que Mitterer llama *thomasisch* (las posiciones «históricas» de santo Tomás), sino lo que llama *thomistich* (las posiciones de santo Tomás elaboradas por la escuela tomista), toda la obra de Journet es hondamente tomista; está penetrado de tomismo. Acerca de varios puntos del todo fundamentales, Journet ha proseguido la elaboración y la explicación de las posiciones tomistas de un modo que nos parece decisivo, y que nos haría desistir de un ensayo para decir algo mejor. Tal es el caso, en particular, de estos tres grandes temas tratados en la primera parte: Cristo, cabeza de la Iglesia, la Virgen María, la misión divinizadora del Espíritu Santo.

Acerca de Cristo como Cabeza y el Cuerpo Místico, Journet sigue a los carmelitas de Salamanca; sobre la Redención, a los mismos y a Juan de Santo Tomás; acerca de Cristo como personalidad mística de la Iglesia, hace suyas de una

bres de herejía y cisma, de herético y cismático, a los pecados correspondientes personalmente cometidos; ve en la ortodoxia (justifica el empleo del término «ortodoxo») y en el protestantismo, herencias de cisma y de herejía que merecen el nombre preciso de disidencias. Este punto nos parece de excepcional importancia. Sin duda es uno de esos aspectos por los cuales se puede justificar que los católicos tengan hoy, para con los protestantes, una actitud que, sin contradecirla en su propio dominio, sobrepase a la que se tuvo antaño, frente a las herejías y sus fautores, ante los mismos reformadores, los Padres y el Magisterio de la Iglesia.

manera nueva y profunda las ideas esbozadas por Cayetano (de las que nadie había caído nunca en la cuenta), y lo hace con mucha simplicidad y tino. Journet demuestra que si el plan de Dios hubiese sido solamente darnos su perdón, lo hubiese podido hacer por ministerio de cualquier profeta; mas como se trataba de un rescate, es decir de una satisfacción adecuada por el pecado, ello exigía la Encarnación: pues el pecado, infinito como ofensa, no puede ser reparado adecuadamente sino por medio de un homenaje positivamente infinito y, por tanto, divino. Así, la satisfacción y el mérito de Cristo son absolutamente suficientes, soberanos, sólo suficientes y eficaces. Es porque los nuestros, si es que debemos aportarlos, únicamente son eficaces unidos con los de Cristo, y estamos llamados a asociarlos, y no a añadirlos a modo de yuxtaposición, y como por defuera.

Una de las categorías más luminosas de Mons. Journet es la distinción que hace entre la mediación ascendente y la mediación descendente de Cristo. La mediación ascendente es la de la oración, de los méritos, de las satisfacciones ofrecidas por Jesucristo: el sujeto es la humanidad de Jesús unida hipostáticamente a la persona del Verbo. La mediación descendente es la de todas las gracias: el sujeto es toda la Trinidad por apropiación del Espíritu Santo, y la humanidad de Jesús no interviene sino como causa instrumental. Esta causalidad instrumental se prolonga en los sacramentos, que continúa la acción por el contacto que por su Encarnación el Verbo inauguró sobre la tierra y que procura muchas gracias, mucho más abundantes que la acción a distancia, la cual no es «crística» sino por mérito y finalidad[4].

Las tesis de Journet sobre la misión de María y su cualidad de «corredentora», dependen de estas aclaraciones. Estas tesis son a la vez muy positivas y muy limitadas; se mantienen estrictamente en la lógica de los principios y de los textos de santo Tomás, Journet descarta, sin decir las causas, la distinción corriente entre redención objetiva y redención subjetiva: le parece que es una fuente de incomprensiones (p. 398, n. 2). Adopta posiciones bastante diferentes según que se trate de una función de María conforme a la mediación ascendente y según la mediación descendente. Según la primera, María es el prototipo, la realización más perfecta y más pura de la Iglesia, en cuyo marco es preciso contemplarla (Journet tiene esta fórmula interesante: «la mariología es una parte de la eclesiología», p. 393). En el fondo es simplemente la realización perfecta de la Iglesia y lo es en este momento espiritual de la economía de la gracia, que Journet llama de la presencia de Cristo. Antes hubo la espera de Jesús, después habrá el tiempo del Espíritu Santo (que es también el de los Apóstoles); María es la Iglesia perfectamente contemporánea de la presencia histórica del Verbo encarnado; tiene así de una manera particular lo que toda la Iglesia tiene o tendrá colectivamente y a su tiempo: está rescatada de manera excepcional (redención preventiva; Inmaculada Concepción); recibe, sola y antes que nosotros, su resurrección gloriosa.

4. A esta distinción de acción por contacto y de acción a distancia corresponde la existencia de la Iglesia en acto completo (que equivale a la caridad en tanto que es sacramental y orientada, y por tanto cristoconformante), y la Iglesia en acto incoativo. Esta distinción corresponde, según creo, a la que santo Tomás establece entre estar unido con Cristo *(mentaliter et) corporaliter* y estarle unido simplemente *mentaliter*.

La corredención de María es, pues, la realización «sin igual», del todo perfecta y pura, al tiempo de la presencia física de Cristo de lo que es el caso de toda la Iglesia, la asociación a la Redención, a la satisfacción, a los méricos de Jesucristo, únicamente soberanos, y que llevan, para juntarlos orgánicamente, nuestras satisfacciones y nuestros méritos. Mons. Journet habla en cuanto a María y en cuanto a la Iglesia de co-mérito; sin duda, si el autor la hubiese conocido, hubiera agregado la palabra del teólogo luterano Hans Asmussen *Mittlerschaft in Christus*[5], mediación en Cristo, co-mérito, co-satisfacción, co-redención en Cristo. Este co-mérito es un mérico de conveniencia.

Si se considera la mediación descendente, la de transmisión instrumental de gracias, es preciso, dice Journet, limitarla a Cristo y a la jerarquía apostólica que prolonga sus privilegios sacerdotales y reales. La Virgen, en efecto, si sobresale en las grandezas de santidad, no tiene las excelencias de jerarquía, afirma Journet, de acuerdo con santo Tomás[6]; también se inclina a no atribuirle un papel de causalidad instrumental en la distribución de las gracias.

* * *

No hemos ocultado nuestra admiración por la obra monumental de monseñor Journet. Es necesario, sin embargo, si no formular críticas, por lo menos hacer algunas observaciones. Mons. Journet critica a menudo a los autores que cita, salvo aquellos hacia quienes una afinidad intelectual le ha dado una confianza absoluta; pero critica siempre de modo constructivo y con una caridad de la que no somos los últimos en beneficiarnos y que constituye un bello ejemplo. Toda su obra, por lo demás, se desarrolla en un clima espiritual de amor de Dios y de profundo respeto que campea aquí y allí en un entusiasmo contenido.

No estaríamos enteramente de acuerdo sobre algún que otro punto de sistematización, en particular, ya lo hemos dicho, acerca de la división de las prerrogativas de Cristo, en sacerdote, rey y salvador, con la aproximación de las actividades proféticas a la realeza[7]. En cuanto al aspecto positivo de esta división, está vinculado a la gran afirmación de una estrecha unión entre los medios de gracia y la misma gracia, los poderes exteriores y la santidad íntima, cuya primacía afirma Journet sin titubeos. En lo que atañe al aspecto negativo, es decir por el que esta división reemplaza y por lo tanto excluye, la que tiende a volverse clásica, en sacerdocio, realeza y magisterio (o profetismo), comporta consecuencias importantes que llaman la atención, en particular cuando se habla de las relaciones del poder espiritual y del orden temporal («jurisdicción de la Iglesia sobre la Ciudad», dice Journet), o cuando se habla del laicado.

Sin duda, algunos matices deberían acentuarse también al tratar de las cuestiones ecuménicas o unionistas. Ponemos de relieve en todo caso el hecho significativo de que Mons. Journet haya introducido esta consideración en su

5. *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart, 1950, p. 51.
6. *In Sent.*, I, d. 16, q. 1, a. 2, ad 4; *Sum. theol.*, III, q. 27, a. 5, ad 3.
7. De donde se colige una fórmula como ésta: «Las actividades proféticas del poder de jurisdicción» (p. XXXVI).

tratado de la Iglesia y le haya dedicado un bello lugar; la conclusión del volumen atestigua también, de manera conmovedora, el interés del autor por la gran causa de la unidad cristiana que, por una voluntad de Dios y una moción del Espíritu Santo, polariza hoy la atención de tantos espíritus. Monseñor Journet ha introducido también en su libro un breve tratado de misiología, en el que la definición de la misión se relaciona con la distinción entre Iglesia en acto imperfecto y «tendencial», y la Iglesia en acto perfecto (presencia física, corporal, de los medios de unión con el Verbo encarnado: sacramentos, orientación de la Jerarquía).

Las dos principales observaciones que nos permitimos, se refieren respectivamente, por un lado al método y también al punto de vista del trabajo, por otro, a uno de los temas más decisivos de su contenido, la cuestión de la escatología. Estimo que las confidencias de una cierta insatisfacción, que frecuentemente ha recogido de labios de clérigos, que habían tomado un contacto, quizá insuficientemente profundizado, con la obra de Mons. Journet, encuentran una cierta explicación en las observaciones siguientes. Journet orienta la investigación teológica según la tradición de la Escuela: añade, por tanto, una información considerable y un interés por el número de problemas planteados por nuestra época (barthismo, por ejemplo). Tiene una confianza total, intrépida en el concepto, la conceptualización, el razonamiento, y también en las distinciones escolásticas, cuyo vocabulario acentúa a veces las apariencias difíciles. En él, por otra parte, la escolástica es viva; sus definiciones y distinciones son desde luego instrumentos del pensamiento. Apreciamos la utilidad en cuanto se ha hecho para esto el esfuerzo necesario. No se desechan, sino que se adjuntan de una manera completamente natural los más bellos textos místicos de san Juan de la Cruz, Taulero, santa Catalina de Siena. En cuanto a la escolástica, Journet tiene sobre todo la inmensa ventaja de pensar y hablar formalmente. Así, no sólo sabe de qué habla y define sus categorías con precisión, sino que puede aclarar muchas cosas distinguiendo los puntos de vista y las formalidades; sobresale en discernir los aspectos formales distintos y las facetas de que es susceptible una realidad.

Sin embargo, a los que, como nosotros, participan de la confianza de Journet en la conceptualización y el razonamiento, puede quedarles a veces un ligero malestar. De una parte, en efecto, varias conceptualizaciones, varias sistematizaciones son posibles a partir de un mismo principio cuando tal dato es trascendente, como es el de la economía divina de la revelación y de la Iglesia: el ejemplo típico es precisamente la división de las prerrogativas de Cristo y la Iglesia en dos o tres. La Sagrada Escritura permite con frecuencia varias construcciones intelectuales. En Journet, por ejemplo, la palabra y la noción de *Ekklesia* o la idea del pueblo de Dios, desempeña poco más o menos una misma función. Se puede apreciar que hay aquí una laguna, que ninguna conceptualización, por rigurosa que sea, podrá llenar. De una manera general, si los textos del N. T. ocurren frecuentemente (y por cierto con gran tino) para ilustrar la explicación teológica, a la manera como lo hace santo Tomás en el cuarto libro del *Contra Gentiles*, se tiene a veces la impresión que no desempeñan plenamente su función de cometido de fuente; la fuente parece entonces ser más bien santo Tomás y sus comentadores, de suerte que tal o cual de sus enunciados, que es simplemente «probable»,

aparece en el mismo plano de certidumbre que los demás (ejemplo: lo que se dice del limbo, pp. 766 s.). Journet ha hecho un gran esfuerzo de información, un empeño que suscita a menudo la admiración. Pero su investigación como teólogo especulativo se introduce intempestivamente en el dominio de la Historia. Preguntarse en qué sentido tal autor ha dicho esto o aquello, es como preguntarse, dentro de lo absoluto y lo intemporal de la especulación, en qué sentido el enunciado en cuestión es justo o no es justo[8]: el tiempo no sería más que el cuadro de existencia de realidades de suyo intemporales. La exposición recibe de ello una grande cohesión especulativa, pero a expensas, quizá, de cierta riqueza procedente de la historia como tal, que pertenece también a la teología.

El punto de vista formal es excelente en teología: constituye la fuerza de santo Tomás y de sus comentadores. Puede también acarrear inconvenientes, sobre todo cuando está vinculado a una cierta falta del lado de la consideración propiamente histórica. Ya hemos visto que una de las afirmaciones más reiteradas de Mons. Journet es que la Iglesia está sin pecado, aunque no esté sin pecadores. Admitimos esta afirmación: es exacta si nos quedamos en una consideración formal de la Iglesia. Pero la Iglesia es un todo concreto y, si se la toma como tal, se puede hablar de ella de otra manera. Es muy de notar que las dos formas de hablar se hallan en los Padres, como puede apreciarse en varios textos que cita el mismo Journet (pp. 1115 ss.); a la Sagrada Escritura se atribuyen también deficiencias, por lo menos a una Iglesia local, como en *Apoc.* 2, 4-5. Tocamos aquí una de las secuelas del hecho señalado más arriba, que no se ha detenido en el uso bíblico de la misma palabra *Ekklesia*. Para hacerse cargo de estos textos y también de los modos de hablar corrientes en que se toma a la Iglesia en su realidad histórica concreta —según una noción empírica fenomenal, descriptiva, estadística, dice por otra parte Journet[9]—, nosotros mismos en *Verdadera y falsa Reforma*, hemos distinguido en la Iglesia un aspecto en que no cabe hablar de pecado, y un aspecto en que se puede hablar de él. Entre la postura de Mons. Journet y la muestra no hay, pues, contradicción, y el recensor del *Ami du Clergé* ha tenido razón en observarlo (1952, p. 523).

Por supuesto, no dejamos de reconocer que, hablando formalmente, monseñor Journet tiene razón. Pero nos parece bien llevar la explicación teológica hasta la acepción más amplia de la palabra «Iglesia», que no es solamente el sentido del lenguaje común y corriente de la calle, ni tampoco únicamente el de las cuestiones planteadas por nuestros contemporáneos, sino el de la amplia tradición patrística y también teológica. En general Journet considera poco a la Iglesia en tanto que está constituida por hombres. Así también no encuentra casi en él las ideas que ocupan un lugar importante en santo Tomás, como la idea corporativa de la Iglesia *Collegium fidelium*[10].

Nuestra segunda observación va a ser sobre un punto que estimamos decisi-

8. Se hallarán ejemplos de esto: p. 838; p. 1006, n. 2 y 3.

9. En el estudio que se ha dignado dedicar a nuestro libro, en *Nova et Vetera*, abril-julio 1952, p. 149.

10. Véanse los trabajos del P. A. Darquennes, reseñados en *Bull. thom.*, VII, nn. 1314-1316 y más abajo, n. 2401 = en la presente colección, pp. 479 y 569.

vo, el de la escatología. Es el gran descubrimiento de estos últimos años de exégesis; buenos observadores piensan que las grandes oposiciones entre catolicismo y protestantismo dependen de ella [11]. Ahora bien, es bastante notable que Mons. Journet no sólo hable poco sobre este punto, sino que evita hasta el vocablo, al cual prefiere la voz *anagogica* (pp. 50 ss., 61, 67); véanse en consecuencia pp. 884, 888. Se refiere a una disposición de Peterson que insiste sobre un aspecto solo de la escatología: «Llamo "tiempo escatológico" al que empezó con la primera venida de Cristo y que culmina con su segunda venida. Y le llamo así porque está especificado, ordenado al fin (al *eschaton*...)». Este texto que se mantiene un tanto cerca de Journet, considera la escatología por el lado en que ya es presente, aspecto muy auténtico a buen seguro, pero que no es por el que la escatología supone aún la espera de una consumación, de una plenitud: consumación y plenitud que forman parte de la noción integral del Reino de Dios. También Journet puede escribir: No creemos que se pueda renunciar a identificar la Iglesia con el Reino. Hay aquí dos nociones, pero una sola realidad. La Iglesia es el Reino, el Reino es la Iglesia. La noción de Reino es relativa a la escatología. Pero precisamente, por Jesús, la escatología, que es ante todo de orden cualitativo, ha caído en el tiempo. Después de Cristo, toda la Iglesia ha entrado en los últimos tiempos, es escatológica (p. 997, n. 1). Para Journet la Iglesia es verdaderamente el Reino, pero lo es «en el estado peregrinal y crucificado». No veo bastante claro que estos dos adjetivos contengan la verdad del sustantivo, pues el Reino, si supone verdaderamente una fase terrestre por la que comienza germinalmente en la Iglesia, implica en su plena noción la resurrección del cuerpo, la gloria y la plenitud de dones del Espíritu. Esto, Journet no lo niega, y sin duda se abstiene de decirlo más extensamente en su cuarto libro. Pero a nuestro modo de ver, una de las grandes adquisiciones de la renovación de los estudios bíblicos (y patrísticos) ha sido el hacernos comprender más y mejor que la Iglesia está polarizada hacia el Reino escatológico; que todo su movimiento tiene su razón de ser por su finalidad o término, que esta situación «entre-dos», entre el pasado y lo que aún se espera, marca profundamente el ser mismo de la Iglesia y explica muchos de sus caracteres. Hablar de estado presente, «crucificado» del Reino, no representa exactamente lo equivalente de este sentido escatológico.

Si fuera necesario, anticipando la labor de los historiadores futuros, definir el lugar de la obra de Mons. Journet en la eclesiología, diríamos: la antigüedad cristiana, los Padres y la Alta Edad Media no hicieron una consideración separada de la Iglesia; la vieron esencialmente en el misterio de Dios, de Cristo y de la salvación. Hablaban como santo Tomás lo hizo después, a propósito de Cristo y de los sacramentos. El siglo XIII inauguró una concepción más explícita de la Iglesia en su realidad de sociedad; los primeros años del XIV vieron los primeros tratados «separados» de la Iglesia; el siglo XVI insistió tal vez de modo preponderante sobre los elementos externos de la institución eclesial. El movimiento actual de la eclesiología está animado por una contemplación del misterio de la Iglesia, como decía el P. Clérissac en el título de una obra póstuma editada en 1917 por J. Maritain. Llega Journet a

11. Véase W. NICHOLLS, *Ecumenism and Catholicity*, Londres, 1952, p. 143.

criticar a Belarmino, no sobre el punto de la visibilidad de la Iglesia, que sostiene por lo menos con tanta fuerza como él, sino en favor de una definición y una comprensión de la Iglesia por otra cosa que sus elementos externos[12]. Pero, exactamente como el de la encíclica *Mystici Corporis,* el esfuerzo de Journet tiende principalmente (de acuerdo con el desarrollo proseguido después del siglo XIII en cuanto a los elementos sociológicos y jerárquicos, así como en lo relativo a la invisibilidad de la Iglesia) tiende, digo, a dar a ésta toda la profundidad de su realidad espiritual y mística, recurriendo a la teología de santo Tomás y de su escuela. Esto es una síntesis rigurosa y coherente, cuya poderosa arquitectura de conjunto no obsta a que el autor descienda a una investigación profunda de los detalles y puntualice con exigencia suma no pocos extremos que a veces proyectan mucha luz.

12. Cfr. por ejemplo, p. 827, y también pp. 22-23, n.; p. 54 n.; pp. 1180 s.

1954 *

Eclesiología. — El P. Lorscheider ha acometido el estudio de un tema interesante: ¿cuál es la relación de los miembros pecadores de la Iglesia con el Espíritu Santo?[1]. El P. Beumer considera al Espíritu Santo sólo como motor (alma motriz) de la Iglesia, y por tanto, también como el que interviene en la vida de estos fieles pecadores para excitarles y moverles al bien. Monseñor Journet opina que el alma de la Iglesia sólo se realiza plenamente, y de un modo propio y directo, en los justos: los pecadores únicamente tienen parte en ella merced al impulso que reciben, digámoslo así, del cual se benefician por el hecho de estar aún vinculados al cuerpo cuya alma es el Espíritu Santo. El P. Lorscheider, refiriéndose a algunas líneas del P. Liégé aparecidas en esta *Revista* (1948, p. 353), admite, no solamente una acción, sino una habitación del Espíritu Santo en los fieles pecadores, a título de la fe y la esperanza sobrenaturales que tienen siempre: inhabitación imperfecta, pero, real, en cuanto que no difiere en cualidad, sino en grado únicamente, de la que se realiza por la caridad en los miembros santos. El autor critica las demás posiciones y defiende la suya, discutiendo ciertos textos escriturísticos y pasajes de la encíclica *Mystici Corporis*. No ignora que la teología sólo habla de habitación unida a la caridad: la gracia santificante es precisamente este don espiritual por el cual se da el mismo Dios. El Espíritu Santo es el alma de la Iglesia como alma animadora (motriz) y habitante, no componente: en este sentido la analogía del alma humana no debe ir más lejos. Se podría, pues, decir —así creemos nosotros— que el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, está en los fieles justos según toda su realidad y todo su valor de alma animadora y habitante, y en los fieles pecadores según su valor de motor a causa (por apropiación) de los dones espirituales. Dones imperfectos por otra parte, en este caso, y que exigen (por su naturaleza misma, como el P. Guérard de Lauriers lo demostró para la fe en *Dimensions de la foi*), exigen, digo, ser consumidos por la caridad. ¿No está Dios en todas las cosas por su presencia sustancial y su potencia, pero sólo en los justos por su presencia de inhabitación?

E. L. Mascall[2] pasa por ser un defensor del tomismo en el seno de la

* *Revue des Sciences phil. théol.*, 37 (1954), pp. 736-739.

1. A. Lorscheider, O. F. M., *De S. Spiritus relatione ad peccatores membra Ecclesiae* (*Antonianum, Theses ad Lauream*, 37), Roma, Antonianum, 1952; 16 × 22'5, 53 pp.

2. E. L. Mascall, *Corpus Christi. Essays on the Church and Eucharistie*, Londres, Longmans, Green y Co., 1953; 13×19, XII-188 pp.

Iglesia anglicana. Su obra *Corpus Christi* no es una teología sistemática de la Iglesia como cuerpo de Cristo, sino una variada exposición que empieza por el nacimiento de la Iglesia, *De Trinitate,* para terminar con una apología de la misa privada y de las bendiciones del Santísimo Sacramento. La Iglesia tiene, pues, su principio último de unidad en Dios por Cristo; pero esta unidad tiene que darse por medio del ministerio apostólico (episcopado). Los sacramentos emanan de la Encarnación, por la que Dios establece el principio de una nueva raza humana en el seno de la raza adámica. A partir de este momento, todo el libro (es decir, casi sus tres cuartas partes) está consagrado a la eucaristía. El autor sostiene puntos de vista «católicos», no solamente acerca de la presencia real, sino sobre el momento de la consagración. Nos hace comprender una vez más cuán profundo ha sido el eco que ha hallado en el anglicanismo el esfuerzo del padre de la Taille, de Dom Vonier y del canónigo Masure. En la trayectoria de dom Vonier es donde Mascall se coloca más exactamente, con su insistencia (quiere completar, si no corregir, a santo Tomás, en este sentido) sobre el signo sacramental como valor metafísico u ontológico original. Todo esto es interesante, aun cuando no se comprende del todo la relación exacta establecida por el autor entre esta antología *sui generis* de signo sacramental y la teoría tomista clásica de la conversión de la sustancia del pan y del vino en la substancia del cuerpo y de la sangre.

El problema espiritual-temporal, vivido no ha mucho, sobre todo en el plano de los poderes soberanos que se enfrentaban, ha cobrado nueva actividad en el interior de la conciencia cristiana que se esfuerza en precisar exactamente la acción apostólica. Si comprendemos bien el designio de *Église et apostolat*[3], redactado en colaboración por A. CHAVASSE, J. FRISQUE, H. DENIS (y R. GARNIER), este problema espiritual-temporal, y subsidiariamente la relación sacerdotes-laicos en el apostolado, es lo que ha polarizado la búsqueda. Pero se ha querido iluminar la cuestión partiendo de su raíz misma, proponiendo una visión original de todo el plan de Dios, y situando la revelación de Dios y la religión del hombre, por un lado fuera de Israel (mediación de la naturaleza), por otro en Israel (mediación de la historia de un pueblo), y demostrando luego que Cristo, ministerialmente prolongado por la Iglesia, es el centro único definitivo, absoluto y total, en el cual se cumplen la revelación de Dios y la religión del hombre (la conciencia humana de Cristo es este centro). A propósito de esta función de Cristo, se reanudan las tesis tradicionales de telogía utilizándose ciertos datos filosóficos modernos. Así es como la relación de inclusión y de presencia de todos los hombres en Cristo y la idea de que la relación de todos los hombres con Dios ha cambiado ya por el hecho de la venida de Cristo, se explican en términos de reciprocidad interpersonal.

Estas grandes perspectivas fundamentales han dado a los autores los principios, permitiendo situar los unos con respecto a los otros Iglesia y civilización, Iglesia y el mundo religioso no cristiano, incluso los diferentes compromisos que se ofrecen en el apostolado moderno (autonomía de lo temporal en su orden

3. A. CHAVASSE, J. FRISQUE, H. DENIS, R. GARNIER, *Église et Apostolat (Église vivante)*, París y Tournai, Casterman, 1953: 14'5×21, XII-258 pp.

propio; idea de «civilización profana»)[4]. Quizá la obra de civilización y el acto religioso aparecen con demasiada continuidad (cfr. pp. 12, 17, 108, 120 ss.); tal vez lo que se dice de las religiones naturales es demasiado uniformemente optimista, como si estas religiones no fuesen sino la respuesta del hombre a la revelación que Dios hace de sí mismo en la naturaleza. Por ventura le falta a la exposición esa tensión y esa taáctica que se encuentran en san Pablo y en san Agustín. Acaso también, aunque se dirija en gran parte a ellos y parezca efectivamente apoyarse en su doctrina, esta exposición es un poco abstracta, excesivamente filosófica en su modo de proceder, tanto para los laicos como para la mayoría de los clérigos. No obstante, considera, en todo caso y de una manera original, problemas muy reales que unos y otros plantean.

El problema del laicado es de éstos también. La obra del canónigo PHILIPS ha aparecido en su versión francesa seis meses después de nuestros *Jalones,* pero no le ha sido posible referirse a ellos[5]. Ello es tanto más notable cuanto que las cuestiones tratadas en los dos libros se corresponden, siguen sensiblemente el mimo orden y la misma distribución y las soluciones esbozadas participan del mismo espíritu. El canónigo Philips se mantiene mucho más cerca de la actualidad y de las reacciones de la opinión. Quizá no ha profundizado bastante en el caudal de las fuentes, Escritura y Tradición. Su modo de ver es más inmediatamente práctico, y a veces casi pastoral. Las nociones filosóficas y concretas abundan. No obstante, sobre varios puntos, las opciones ideológicas están netamente marcadas: así —convergencia interesante con la obra precedente— sobre la relativa autonomía de lo temporal y el rechazo de una cristiandad de tipo hierocrático. El autor, muy acertadamente, está lejos de reducir el laicado a las tareas temporales; en las diferentes actividades de la Iglesia, demuestra que la jerarquía no pretende restringir la vitalidad de los laicos, pero hace un llamamiento constante a su respuesta libre y activa. «Se dirige a los inferiores que son miembros vivos.» Ninguna duda cabe que esta obra equilibrada (en que todo se arregla... a veces demasiado bien), evoca los problemas prácticos, algunos de los cuales son candentes (y que, por otra parte, se esmera a veces en plantearlos más que en resolverlos (por ejemplo, en lo que atañe a la «espiritualidad laical»), pero no logra el éxito apetecido.

4. Hacemos notar que la breve exposición del «poder directivo», p. 197, es un tanto caricaturesco.

5. G. PHILIPS, *Le rôle du Laïcat dans l'Église (Cahiers de l'Actualité religieuse),* París y Tournai, Casterman, 1954; 15×21, 248 pp.

1955 *

Poder espiritual y poder temporal. — Esta cuestión ha sido durante mucho tiempo casi monopolizada por los historiadores protestantes alemanes. Como alemanes, se inclinaban a encauzarla por el camino de la disputa entre el papado y el imperio (Enrique IV, Barbarroja, Federico II); a fuer de protestantes tendían a ver en las más fuertes afirmaciones del poder pontificio, otras tantas expresiones de la pretensión a una dominación temporal (*Weltherrschaft,* como dice Hauck). Este enfoque de la cuestión y este modo de interpretar las cosas están en vías de ser literalmente «liquidados» y de ceder el lugar a un estudio mucho más exacto de los textos y de los hechos. El resultado puede caracterizarse, en el conjunto, por una mejor inteligencia del sentido religioso de las afirmaciones pontificias. Y se aprecia mejor este sentido de los textos porque se les sitúa mejor en la verdadera dimensión y en su verdadero contexto. Ahora bien, nada sin duda ha hecho tanto en favor de este trabajo de veracidad histórica como la renovación de los estudios históricos de derecho canónico[1]. Permite, poco a poco, volver a encontrar el sentido exacto de las palabras, captar su verdadero valor objetivo. Desdichadamente, la literatura canónica medieval, abundante en demasía y siempre de un uso delicado, es difícilmente accesible y en su mayor parte todavía está inédita.

Podemos presentar este año algunos excelentes estudios que dibujan ya con bastante claridad hemosos caminos al respecto, llenos de promesas para el porvenir. Se trata, sobre todo, de monografías verticales, que siguen los temas a través de los distintos ciclos de historia. Así hace Mons. Maccarrone para su obra *Vicarius Christi,* desde los evangelistas hasta el final del siglo xvi[2]. Así W. Ullmann, en un estudio amplio y detallado, en que considera la cuestión de las relaciones entre ambos poderes, después de Constantino hasta mitad del siglo xii[3], mientras que una colección publicada por la Uni-

* *Revue des Sciences phil. théol.,* 39 (1955), pp. 439-449.

1. Lo que se intenta sobre todo fuera de Francia: el P. Stickler en Italia, el grupo de Viena, W. Ullmann en Inglaterra y su discípulo Tierney, Kuttner y Ladner en los Estados Unidos. No podemos negar que Francia cuenta con buenos trabajadores, tanto entre los discípulos de G. Le Bras, como entre los archiveros; pero se puede lamentar en nuestras publicaciones de derecho canónico la ausencia demasiado frecuente de la dimensión histórica: así, en muchos de los artículos del *Dict. de droit canonique,* tan interesante y tan útil en tantos aspectos: por ejemplo, el artículo *Églises collégiales.*

2. M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale* (*Lateranum,* N. S., an. XVIII, 1-4), Roma, 1952; 18 × 27, 318 pp.

3. W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middel Ages. A study in the ideological relation of clerical and lay power.* Londres, Methuen, 1955; 15 × 22, XVIII-482 pp.

versidad Gregoriana (que llamaremos SR) cubre fragmentariamente el período que se extiende desde Gregorio VII hasta Bonifacio VIII[4]. Mas también el padre KEMPF, para elucidar la cuestión de las relaciones entre el papado y el imperio en Inocencio III, se ve obligado a remontarse en su investigación mucho más allá y concluye situando a Inocencio III entre Gregorio VII y Bonifacio VIII, no solamente desde el ángulo cronológico sino en punto a las ideas. Tan verdad es que esta historia es un desenvolvimiento constante de los episodios sucesivos: una especie de diálogo extendido en el tiempo, coextensivo a la misma historia y en donde los dos personajes, pasando por momentos y expresiones distintas, manifiestan una unidad fundamental de carácter.

M. MACCARRONE «buscaba» el principio del título de *Vicarius Christi* en el Evangelio; sin que la palabra se halle en efecto, la idea está equivalentemente contenida en los textos que se refieren a la misión apostólica (pero M. no hace ninguna alusión a la idea judía del Saliah), o a los textos petrinos, sobre todo a *Juan* 21, 15-17. Sigue luego la elaboración doctrinal de la idea de *Vicarius Christi* en los Padres. Con una abundante documentación Maccarrone precisa con tino la relación de la expresión cristiana con las del Derecho romano: antes del siglo III la palabra *Vicarius* no tiene aún su sentido de derecho público y expresa simplemente la idea de sustitución; también la interpretación de los textos de Tertuliano que da Beck no se impone. A partir del siglo V el título ordinario del obispo de Roma es el de *Vicarius Petri*, aunque no le sea propio: todos los obispos son *Vicarius Petri*, y se llegó incluso al extremo de darse este título al emperador. Lo mismo *Vicarius Christi*. Casi hasta Eugenio III no tiene *Vicarius Christi*, como título papal, una cierta consistencia técnica. Aquí, como en tantas otras cosas en materia de teología, de derecho y de eclesiología, es el siglo XII el gran mo-

4. *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII. Studi presentati alla sezione storica del congresso della Pont. Univ. Gregoriana.* 13-17 octubre 1953 (*Miscellanea Hist. Pont*, XVIII). Roma, Gregoriana, 1954, 18×26'5, XII-182 pp., 1200 L. He aquí la lista de los estudios: F. KEMPF, *Prefazione*, p. IX; A. M. STICKLER, *Sacerdozio e Regno nelle nouve ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei Decretisti e Decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX*, pp. 1-26 (continúa en parte el artículo citado, *infra*); M. MACCARRONE, «*Potestas directa*» e «*Potestas indirecta*» *nei teologi del XII e XIII secolo*, pp. 27-47 (defiende a los teólogos del siglo XII y a Inocencio III contra el reproche de hierocracia; en cambio, la idea hierocrática progresa al amparo de la mística de unidad, después de 1250; la crítica de la idea abstracta de *vicarius Christi* que se dibuja a partir de 1265, orienta hacia la idea de autoridad indirecta sobre lo temporal, que M. ve, por ejemplo, en Remigio di Chiaro de Girolami); G. LADNER, *The Concepts of «Ecclesia» ad «Christianitas» and their relation to the idea of papal «Plenitudo potestatis» from Gregory VII to Boniface VIII*, pp. 49-77; B. LLORCA, *Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII*, pp. 79-105 (busca una razón propia de España, pero no da con ella y vuelve, como hacen generalmente los historiadores, a ver en la Donación de Constantino, los antiguos documentos en los que Gregorio VII dice se apoyaba); W. ULLMANN, *Cardinal Roland and Besançon*, pp. 107-125 (estudia el conflicto entre Federico Barbarroja y Adriano IV a propósito de la palabra *beneficium* que el Papa había empleado y que Federico tomaba en el sentido de feudo); A. WALZ, «*Papstkaiser*» *Innocenz III Stimmen zur Deutung*, pp. 127-138; por último, dos estudios que tratan sobre la historia particular de Aragón.

mento crucial. Hacia finales de siglo Huguccio, que es un buen testigo, sorprende a los *qui dicunt quod solus papa est Vicarius Christi* (p. 106, compárese con la *Summa Reginensis* citada *ibid.*) y contesta: *quoad plenitudinem potestatis verum est, alias autem quilibet sacerdos est vicarius Christi et Petri.* Es el momento en que el vocabulario tradicional encuentra lo que Maccarrone mismo llama una *nova terminologia* (p. 104), que tiende a hacer de *Vicarius Christi* un apelativo propio del Papa, cargado de toda la ideología del primado. Desde entonces, y aunque la antigua nomenclatura subsista, la idea de *Vicarius Christi,* aplicada expresamente al Papa, sirve como fundamento para las diversas prerrogativas que el obispo de Roma reivindica en lo espiritual y en lo temporal. No es como Harnack sostuvo[5], que el papado usurpara a partir de Inocencio III un título propio del emperador: Maccarrone demuestra que no hay tal cosa, y que el título estaba ya antes atestiguado perfectamente. Un desarrollo abstracto y dialéctico de la idea de «Vicario de Cristo», rey y sacerdote. sirvió de base al siglo XIII, a las tesis hierocráticas: tal es el caso, sino de Inocencio III mismo, al menos de los canonistas Alano Galense. Tancredo e Inocencio IV. Los teólogos y el mismo santo Tomás (cfr. *II Sent.* d. 44.) siguieron el movimiento y elaboraron la teoría de lo que se pensaba acerca de ellos. Sin embargo, en parte bajo la influencia de la revolución albertino-tomista fundando la consistencia del orden natural, se empieza a criticar, a partir del año 60 del siglo XIII, las deducciones sacadas de una idea exacta de *Vicarius Christi:* así, el autor del *Quodlibet* contenido en el manuscrito *Arras 873* (Gerardo de Abbeville?), u Olivi, luego Juan de París y Dante, esperando la crítica totalmente negativa de Marsilio —mas no de Occam quien, de acuerdo con muchos puntos con Marsilio, discrepa de él aquí por su sentido teológico y eclesial más acertado—, después de Wyclef y Hus. Contra Wyclef, Tomás Netter, que siempre es interesante releer, toma el sentido de Juan de París, mientras que Torquemada nos ofrece, a mediados del siglo XV un testimonio análogo al que Huguccio nos brinda al final del siglo XIII, el de un cambio caracterizado. Vemos esta vez que el título *Vicarius Christi,* habiendo sido utilizado polémicamente contra el primado pontificio, vino a ser sospechoso. El concilio de Trento, a pesar de una afirmación muy activa del derecho divino del episcopado (los españoles); es tan fuerte la conciencia del carácter propiamente papal del título *Vicarius Christi,* que rehusa aplicarla a los obispos (p. 293). Desde entonces, con Belarmino y después la crítica antigalicana, no se ha hecho nada más que explotar el tema del Papa (sólo) vicario de Cristo, como fundamento de todas sus prerrogativas del Pontífice romano.

La monografía de Maccarrone está muy bien orientada. Sin pretender. por supuesto, un imposible valor exhaustivo, no ha prescindido de los principales eslabones de la historia que teje. Desmiente de manera eficaz la sentencia rápida de Harnack; demuestra al mismo tiempo la continuidad de los temas, las articulaciones de una historia que parece, por lo esencial, definitivamente jalonada. Si le dirigiéramos una crítica, sería la de haberse dejado centrar demasiado por el sentido papal de *Vicarius Christi,* tomado como

5. A. VON HARNACK, *Christus praesens-Vicarius Christi. Eine kirchengeschichtliche Skizze,* en *Sitzungsber. d. Preuss. Ak. d. Wiss.*, Phil-hist. Kl., 34 (1927), pp. 415-446.

expresión del primado. El doble hecho de que el título del Papa haya sido durante 1000 años, más bien *Vicarius Petri,* y que *Vicarius Christi* haya sido aplicado a los obispos y a los sacerdotes hasta el siglo XVI (si no más allá), demuestra claramente que la expresión tiene un contenido propio e independiente de su aptitud para expresar el primado petrino y romano. Hubiera sido interesante disociar este contenido más de lo que lo ha hecho Maccarrone, que lo hace bastante bien con relación a los Padres, pero casi no se ocupa de ello en lo que va del libro después [6].

W. ULLMANN ve la gran confrontación entre el poder sacerdotal y el poder laico bajo el signo de la idea monárquica heredada de la Antigüedad y de la teología política constantiniana. La sociedad forma un solo cuerpo, Iglesia e Imperio a la vez, Iglesia en el Imperio, que una potestad soberana tiene que dirigir. Según la concepción bizantina, esta potestad o instancia es el emperador, pero el papado le opone la idea dualista de Gelasio, que supone también la subordinación de la persona imperial a la autoridad sacerdotal: *Duo sunt*... Además, con Gregorio II el papado se separa de Bizancio, decididamente cesaropapista, y se vuelve hacia los francos, a fin de evitar la hegemonía monárquica universal del emperador. La concepción gelasiana se completó, en otro tiempo, por la idea que san Isidoro formula y transmite a la alta Edad Media, y que Ullmann denomina «teológica»: el *rex* no es de tal naturaleza que se rija según el verdadero bien (común) que es esencialmente religioso y cristiano. Toda idea hierocrática, dice Ullmann, está contenida en el doble principio gelasiano (los reyes están sometidos a los sacerdotes en materia religiosa) e isidoriano (poder temporal esencialmente «finalizado» por el bien común, moral y cristiano).

En primer lugar, se ha realizado el dualismo gelasiano (*Duo sunt*...) en el interior de la unidad de finalidad: el *Sacerdotium* y el *Regnum* eran dos funciones de una única sociedad que se llamaba la Iglesia. Tal fue, en suma, la situación de la época carolingia. Pero con esto corría el peligro de hacer del soberano temporal el árbitro, hasta el dueño de la vida terrena de la Iglesia; así vemos a mitad del siglo IX todo el movimiento, apoyado por los falsos isidorianos y luego por papas decididos (Nicolás I, Adriano II, Juan VIII), a hacer el sacerdocio independiente del poder laico. Sin embargo, el poder laico es más fuerte con los emperadores reformadores que siguen, pero en otra fórmula, el programa de Carlomagno: los Otones y los salios, que realizan un ideal *Rex-Sacerdos* y de monarquía religiosa con cabeza laica. Entonces es (cap. IX) cuando tiene lugar la gran empresa, no solamente reformadora (Ullmann insiste en ello) sino hierocrática, del cardenal Humberto y de Gregorio VII: la hierocracia procede de un retorno al principio isidoriano, que une el poder político a la moral cristiana y al principio gelasiano, que subordina el príncipe al sacerdote en todo lo que atañe a la conciencia. Ullmann nos demuestra (c. X) el desplegamiento de esta mística papal en una organización de la Corte romana sobre el tipo de una Corte imperial, y en un desarrollo correlativo de títulos, de insignias y de ceremonias de la

6. Quizá también esta suerte de enfoque sobre el sentido papal del tema ha llevado a M. a justipreciar el sentido papal y romano de ciertos textos de la época patrística: de Cipriano, por ejemplo (pp. 32, 35), o del concilio de Calcedonia (p. 49).

sacra coronación. Se sabe cómo el movimiento gregoriano fue seguido de una notable pujanza de la ciencia canónica: el capítulo que Ullmann dedica a la *Juridic theology* no es muy original; el que sigue después es mejor (la defensa de la tesis laica): en un Pedro Craso y en el anónimo del *Liber de Unitate Ecclesiae conservanda* se dibuja un movimiento de ideas que está falto aún de instrumentos intelectuales apropiados, pero que es el principio de la idea laica que G. de Lagarde ha estudiado, sobre todo a partir del siglo XIII. Niega que la ley «de la Iglesia» rija la sociedad política como tal; en el fondo, todo está dentro de esta primera denunciación de la unidad entre el punto de vista moral y el político; se empieza a plantear el principio de una definición y de una existencia del orden político presentándose como un orden de derecho y de organización no intrínsecamente medido y constituido por el principio moral cuya solicitud tiene el sacerdocio. La obra de Ullmann se cierra con un capítulo (XIII) en que estudia los teóricos hierocráticos del siglo XII: Honorio Augustodunense (que es, para Ullmann, Agustín de Cantorbery), Juan de Salisbury, Bernardo de Claraval y Hugo de San Víctor: capítulo que no satisface totalmente máxime en lo que se refiere a san Bernardo: Ullmann no tiene en cuenta los estudios definitivos del P. Stickler acerca de la cuestión de las dos espadas (cfr. *Rev.*, 1954, 723); si lo hubiese tenido presente, no hubiera escrito que para san Bernardo el Papa es *the monarch directing the civitas* (p. 436).

Hay otras pequeñas deficiencias en este voluminoso libro, extraordinariamente documentado y denso[7]. Digamos que sin renovar en bloque un tema tan elaborado, lo ilustra en muchos aspectos. La noción de monarquía, la idea de vincular la idea hierocrática a un cierto uso de los principios heredados de Gelasio y de Isidoro, aportan buenos elementos de explicación. Ésta hubiese aún ganado a nuestro juicio, si se hubiesen demostrado entre la época carolingia, cuando estos principios no habían aún tenido tales consecuencias, y la época gregoriana o posgregoriana los dos cambios siguientes: 1.° paso de un punto de vista moral, espiritual o pastoral, a enunciados jurídicos teóricos, y, por tanto, a un plano de una teoría de derecho público; 2.° tránsito de una concepción del *Sacerdotium* y del *Regnum,* como dos funciones en el interior de una comunidad única llamada *ecclesia,* a una concepción que distingue la *Ecclesia* del Imperio, y formula las afirmaciones del poper papal, reivindicando la superioridad de un poder de Iglesia sobre un orden jurídico exterior a la misma Iglesia.

Sobre este segundo punto, se leerá con gran provecho el notable esbozo de G. Ladner en SR (pp. 49-77). La primera parte de su exposición demuestra cómo a la antigua idea de *Ecclesia* que englobaba la vida estrictamente y la vida temporal, Gregorio VII había substituido una distinción entre la *Ecclesia* y el *Imperium,* la unidad entre ambos, siendo desde entonces la de la *Chris-*

7. Pongamos de relieve, verbigracia, estos detalles: no se puede decir que Carlomagno «rehusase» el primado papal, ¡véase el prefacio de los libros carolingios!, p. 181, n. 1. U. tendría que haber citado el estudio de G. Hartmann (*Der Primat des röm. Bischofs bei ps.-Isidor,* 1930), que trata directamente de su tema; allí donde U. aborda la cuestión *libertas Ecclesiae* (p. 295 s., p. 336), parece ignorar a G. Tellenbach, cuya interpretación del sentido mismo de la palabra *libertas* es interesante.

tianitas o comunidad de naciones cristianas, en la que el Papa ocupaba la cumbre y reivindicaba para sí la dirección suprema[8]. La segunda parte estudia el contenido exacto de la noción de *plenitudo potestatis,* desde san Bernardo a Bonifacio VIII. Según Ladner, la expresión, de un uso tan importante después de Inocencio III, no recobra sino la autoridad espiritual del Papa, pero esta autoridad se extiende a lo temporal de dos maneras: en razón de las consecuencias que las decisiones espirituales tienen en lo temporal (la *ratio peccati* de Inocencio III); en razón del poder temporal de los papas, que éstos refieren a su *plenitudo potestatis* espiritual.

Que esta visión rápida de las cosas deja muchas cuestiones en el aire, pues no aparecen del todo claras, nadie será tan ingenuo que deje de pensarlo. Las cosas no son tan simples, y cuando Occam tomará precisamente la *plenitudo potestatis* como blanco, «porque» arguye reivindicación de una autoridad sobre lo temporal, no se lo inventará todo. Hay en Tancredo, Alano Galense, Inocencio IV, Hostiensis, enunciados hierocráticos; existen sobre todo, casi en la mayoría de los autores después de Gregorio VII, una cierta ambigüedad en cuyo favor ciertas afirmaciones —aparentemente, al menos, hierocráticas— se relacionan con afirmaciones dualistas: todos los historiadores que citamos aquí hacen esta observación. En el fondo, la historia de las doctrinas acerca de la cuestión de los dos poderes entre Gregorio VII y Bonifacio VIII puede considerar como su tarea final (y el criterio de su éxito), dar cuenta de esta ambigüedad. Notamos aquí tres elementos de respuesta. Para ello se encontrará. salvo para la primera observación, una rica documentación en diversos estudios del P. STICKLER[9] y en la obra de Kempf, que citamos más adelante.

1. Sería necesario tener en cuenta, como le sugeríamos más arriba, el paso de las afirmaciones espirituales o pastorales a los enunciados jurídicos. Este paso se ha hecho, o ha empezado a hacerse, como esperamos poderlo demostrar en otra parte, después de la reforma gregoriana, antes de que se elaborara una filosofía o una teología que funda una consistencia propia del orden natural: lo que será una consecuencia de la «recepción» de Aristóteles en el

8. Mencionando con elogio la tesis de J. Rupp sobre la idea de «cristiandad» (1939), nuestros autores lamentarán la ausencia de un estudio más profundo de esta noción. Citamos aquí el esbozo de G. MEERSSEMAN, *Die Christenheit als historicher Begriff,* en *Hommage aux Catholiques suisses.* Fribourg, 1954, pp. 185-199, que confirma, en suma, la idea de Ladner.

9. Además de las que tratan del *Sacerdotium et Regnum* y sobre las dos espadas, citadas *Rev.*, 1954, p. 723, y la mencionada *supra,* remitimos al importante artículo *Imperator vicarius papae. Die Lehren der französisch-deutschen Dekretistenschule des 12. u. beginnenden 13. Jahrhunderts über die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser,* en *Mitteilungen des Instituts f. Oesterreich. Geschichteforschung,* Bd. 62, *Festg. z. Hundert-Jahr-Feier d. Instituts* (Graz-Köln, 1954), pp. 165-212. Se hallará *infra,* en la Reseña de las revistas, un informe de esta hermosa colección con la que el Instituto austríaco de Investigaciones históricas ha celebrado, en 1954, el centenario de su fundación. Sobre la historia de este Instituto y el siglo de investigaciones hechas bajo su patronato, puede verse A. LHOTSKY, *Geschichte des Instituts f. Oesterr. Geschichtsforschung,* 1854-1954 (*Mitteilg. d. Inst. f. Oest. Gesch., Ergänzungsbd.*, 17), Graz-Köln, Bohlau, 1954, XII-424 pp. Para las conclusiones de los estudios del P. Stickler, véase la presente colección, *supra,* p. 362-366.

siglo XIII. Cuando quedará asentada esta consistencia del orden natural, la afirmación laica cuyos primeros ensayos hemos hallado, con Ullmann, en el siglo XI, encontrará su propio lugar. La Iglesia no renunciará a la idea de un único destino al que se subordina toda la vida humana; no obstante adaptará la afirmación de su competencia, que es su continuación, en reivindicación de una competencia de su magisterio en el dominio de la moral y del derecho natural. Sin embargo, entre Gregorio VII y Bonifacio VIII los canonistas nos ofrecen a veces fórmulas que, respondiendo como pueden a las situaciones logradas, no distinguen por lo que hace al poder espiritual, entre subordinarse espiritualmente lo temporal y hacerlo existir jurídicamente.

El P. Stickler (art. *MIÖG,* p. 192 s., y art. *SR,* p. 12 s.) demuestra que en realidad los textos canónicos o pontificales que hablan de un poder del Papa en el dominio secular se refieren a casos prácticos, para los cuales se había instituido una solución de hecho. Se trataba esencialmente de hacer triunfar la verdad o la justicia sobre una injusticia; absolver de la *infamia juris:* ¿podía acaso el juez eclesiástico quitar la infamia partiendo de un juicio secular?; legitimar los hijos naturales; deponer a los reyes y emperadores, y dispensar del juramento que se le había prestado. A lo cual se juntaba el asunto de las guerras y procedimientos punitivos, y la del Papa *imperator,* que versan sobre los dos puntos siguientes.

2. Ambigüedad del símbolo de las dos espadas. El P. Stickler ha demostrado (*Rev.,* 1954, p. 723) —y Ladner, Kempf *(op. cit. infr.),* hasta Maccarrone, se unen, como nosotros, a su demostración— que las dos espadas han designado en primer lugar los dos registros del poder coactivo de la Iglesia: espiritual y corporal. Ha demostrado también que a partir del siglo XII, sobre todo, el símbolo de las dos espadas recobra con frecuencia una cierta confusión o ambigüedad: no aparece del todo claro si se trata de un poder coercitivo solamente de la Iglesia, o de un poder espiritual y de un poder político, y aún de todo esto en bloque. En algunos, hay ambigüedad, en otros se da un paso muy evidente del primer sentido tradicional al segundo.

3. Esto, nota todavía Stickler (*MIÖG,* pp. 188 ss., 288 ss.), y también Ullmann, en su artículo *SR,* y Kempf, tanto más fácilmente cuanto que la noción de emperador era ambigua. Los laicos, los mismos emperadores, debían, no obstante, naturalmente, pensar en el poder político como tal, pero había una concepción canónica del emperador, que era la de la Curia romana, de signo especialmente religioso y eclesiástico. En unión con el tema de la *Translatio imperii* [10], veía el aspecto formal de la dignidad imperial en cuanto que el emperador tenía el carácter de defensor de la Iglesia, muy particular-

10. Se anuncia la próxima publicación de un estudio del P. VAN DEN BAAR, discípulo del P. Kempf, sobre *Die kirchliche Lehre der «Translatio Imperii Romani» bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts* (Roma, Gregoriana).

Indicamos que el P. Stickler (SR, p. 25) anuncia también la próxima aparición de un estudio de uno de sus alumnos sobre el poder material coactivo de la Iglesia (*gladius materialis)* según los concilios y las actas pontificias de Alejandro III a Bonifacio VIII: este estudio, afirma, manifestará de nuevo la ambigüedad y la coexistencia del símbolo de las dos espadas, en los textos, de una afirmación fundamentalmente dualista en cuanto a los

mente de la Iglesia romana. El Emperador era, a este respecto, un hombre de Iglesia, y se le veía dentro del marco de la Iglesia, de la cual recibía gratuitamente la consagración y el carácter universal de su misión y una especie de aureola sagrada. En «esta perspectiva» hay que entender la fórmula *Papa verus imperator, et Imperator vicarius eius,* como lo demuestra Stickler en su artículo de los *MIÖG* en el cual no deja de tratar ampliamente toda la cuestión de la dependencia, o presunta dependencia, del poder temporal con respecto al poder espiritual.

Las conclusiones de Stickler encuentran una confirmación de peso en las que ofrece el P. KEMPF en el decurso de un estudio muy denso sobre el Papado y el Imperio en Inocencio III[11]. El pensamiento exacto de Inocencio III no es fácil de captarlo: su personalidad compleja ha hecho posible las interpretaciones o apreciaciones más divergentes, como lo demuestra el padre A. WALZ en su contribución de *SR* (pp. 127-138). Sus fórmulas a las que daba sin duda la precisión de un pensamiento de jurista, se refieren a todo un contexto ideológico y concreto que es difícil reconstruir. Es, no obstante, lo que pretende hacer el P. Kempf, gracias a un análisis minucioso de los motivos que asistían a Inocencio III para preferir Otón IV a Felipe de Suavia: Se trataba no de política territorial (Haller), aunque el papado estuviese muy comprometido en una tal política, sino de toda una concepción de conjunto: *Principaliter et finaliter, negotium Imperii ad Sedem Apostolicam pertinet: principaliter* considera la *Translatio,* de la cual usan poco los canonistas; *finaliter,* en razón de la consagración. Inocencio III entiende la aceptación que el Papa hace de consagrar al elegido de los príncipes, como un acto en que el pontífice queda libre de juzgar de la idoneidad del candidato. Kempf corrige, sobre este punto, la interpretación que había dado en su edición del *Reg.* de Inocencio III, y dice estar de acuerdo con la última biografía de Inocencio III[12]. Después de haber discutido el sentido de las palabras *approbatio (confirmatio),* el del *examen*[13], y el de la palabra *investitur,* Kempf concluye que la consagración no confiere de ningún modo el poder, pero acaba o consuma la dignidad imperial, pues comporta una manifestación por las insignias y una gracia vinculada, más allá de la cualidad del rey germánico, a la función de *defensor Ecclesiae,* que formaba parte esencial de la noción canónica o papal del emperador. Después de lo cual Kempf precisa el sentido de *Favor apostolicus,* donde se ve claramente que, aún en Inocencio III, que tiende tanto al siglo XII, existen valores de la autoridad espiritual o pastoral al lado de afirmaciones jurídicas que versan sobre puntos constitucionales. Se trata, concluye Kempf, del ejercicio de un poder

mismos poderes y de una noción del emperador como ministro ejecutor de la Iglesia, en el empleo de la espada material.

11. FR. KEMPF, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik* (*Miscellanea Hist. Pontif.*, XIX), Roma, Univer. Gregoriana, 1954: 18'5×26; XX-338 pp.

12. Elena TILLMANN, *Papst Innocenz III* (*Bonner Hist. Forsch.*, 3), Bonn, Röhrscheid, 1953. No hemos recibido esta biografía, que parece ser notable.

13. Los términos de la decretal *Venerabilem* («ad eum examinatio personae pertineat, ad quem impositio manus spectat»), nos parece invitarían a evocar el paralelo de las ordenaciones.

pastoral en un mundo en que la cualidad «moral» entraba de lleno en la constitución misma del orden y de las cargas políticas en el marco de la *Christianitas*. Habiendo así mirado la documentación como con la lupa, Kempf estudia las perspectivas de Inocencio III sobre la relación entre *Ecclesia, Regnum e Imperium:* lo hace muy circunstanciadamente, remontándose hasta Gregorio VII, considerando las posiciones de los decretistas, de Huguccio en particular, el maestro de Lotario de Segni. Kempf utiliza con esmero los trabajos de Kuttner, Mochi Onory, Stickler, etc.; hace suya la idea de Ladner (cfr. *supra*) acerca de la evolución de *Ecclesia* en *Christianitas*, bajo Gregorio VII; en los autores del siglo XII en cuyas obras bebió tanto Inocencio III, Kempf pretende más que nada leer las afirmacions dualistas. Huguccio es francamente dualista, igual que Graciano. Ciertamente, en la segunda década del siglo XIII, esta tesitura dualista pierde terreno (para Kempf, es Lorenzo Hispano quien motiva el origen del cambio), y la ideología hierocrática gana posiciones en Inocencio IV; pero Inocencio III, cuyo pensamiento estaba hecho para este momento, tiende aún fundamentalmente al dualismo, como Kempf lo demuestra estudiando de cerca los tres textos mayores de las decretales *Per venerabilem, Novit* y *Venerabilem*. Pero esta actitud —dualista si se la considera en los principios teóricos profesados — se ejerce en un estado de cosas de cristiandad, en el interior de un ideal espiritual o pastoral unitario, heredado del espiritualismo de san Bernardo y de Hugo de San Víctor. Inocencio III aspira a no constituir el poder imperial como autoridad temporal, sino más bien a ejercer ciertos derechos concretos en lo temporal de la cristiandad, de hechos vinculados en parte a su sacerdocio supremo y en parte a la posición concreta del Papa dentro de la comunidad de los pueblos cristianos.

De esta guisa Kempf piensa poder justificar en Inocencio III la calificación de hierocratismo. De paso critica a Hauck y a Burdach, pero también indica los vínculos entre él y Maccarrone, o también entre esta última interpretación suya y la que había sostenido en su edición del *Reg.* de 1947. No nos atreveríamos a tomar partido, tanto más cuanto que no se ha hecho por sí solo un trabajo tan esmerado. Repitámoslo, hemos venido a ser tan extraños a la trama misma de las ideas medievales en estas materias, que nos es muy difícil restituir el sentido genuino de los textos. Trasponer como si tal cosa en su contexto moderno la fórmula inocenciana del poder indirecto *ratione peccati*, es hacer un ensayo simplemente de incultura. Y esto sería ilusorio, pues, si se toma de nuevo una fórmula, estamos bastante lejos de poder elaborar de nuevo el complejo muy rico de ideas, que Inocencio III envolvía en su fórmula. Al menos, estudios como el de Kempf hacen presentir que en los grandes papas medievales se trataba de una cosa muy distinta de una pretensión a la hegemonía temporal como tal, y que las motivaciones y las miras eran en ellos religiosas.

Para un estudio del pensamiento de Inocencio III que se haya de hacer sobre los textos, recomendamos también la excelente colección de cartas del Papa, concernientes a Inglaterra, que MM. CHENEY y SEMPLE nos ofrecen [14]:

14. *Selected Letters of Pope Innocent III concerning England* (1198-1216), ed. por C. R. CHENEY y W. H. SEMPLE (*Medieval Texts*, ed. V. H. GALBTAICHT y R. A. B. MYNORS), Londres, T. Nelson e Hijos, 1953; 15×22'5, XLIII-248 pp.

87 piezas, varias de las cuales no figuran, ni en Migne ni tampoco en Potthast, revisadas sobre los originales ciertamente raros, o sobre las copias conservadas lo más frecuente en el Vaticano, acompañadas de una traducción a la vista (con una misma paginación que el texto latino) y de preciosas notas históricas. En la introducción, los editores caracterizan brevemente las razones y las modalidades de las intervenciones de Inocencio *in temporalibus*. De hecho, ciertos documentos son bajo este aspecto de una claridad meridiana y demuestran perfectamente que la *ratio peccati* («poder indirecto») se prestaba a aparecer como si no fuera, concretamente, más que un poder directo limitado.

Se nos dan también indicaciones sobre la organización y el trabajo de la Cancillería pontificia, precisando con cuidado los distintos géneros de cartas que emanaban de ella. En fin, los editores resumen la cuestión de la tradición manuscrita de las cartas de Inocencio III. Una bibliografía detallada remata este prólogo.

Simple selección, de donde han sido excluidos estos diferentes documentos, muy importantes por cierto, de los cuales dan la indicación, explicando los motivos de exclusión. Los textos publicados, no sólo dan una visión concreta de la vida eclesiástica en Inglaterra, sino que permiten forjarse una idea clara de lo que representaba, como ideología y como ejercicio concreto, la *plenitudo potestatis* reivindicada por el Papa, merced al título de Vicario de Jesucristo. La lectura de tres o cuatro documentos característicos —como los números 4, 19, 21 y 67— es más instructiva en este aspecto que todas las monografías, y puede servir para ilustrarlas con ventaja.

1955 *

MARÍA Y LA IGLESIA: PROYECCIÓN MEDIEVAL

Varios estudios mariológicos de estos últimos años citaban, con arreglo a un ejemplar dactilografiado, una tesis sostenida en 1939 por el P. H. Coathalem ante la Universidad Gregoriana, acerca del paralelo María-Iglesia en la tradición latina hasta el final del siglo XII. Estas referencias despertaban un gran interés, pues se preveía que esta tesis representaba un trabajo de índole histórica cuyas conclusiones eran de la mayor trascendencia. También nos alegramos de poseer en lo sucesivo el texto impreso[1]. Los editores (el autor es ahora misionero en alguna parte del Pacífico) se hallaban ante el problema siguiente: publicar tal como estaba un texto interesante, pero datándolo con fecha de 1939, cuando fueron publicadas después numerosas cuestiones de crítica literaria y con frecuencia arregladas de una manera que modifican considerablemente las atribuciones de Migne en las ediciones impresas, o bien rehacer íntegramente el trabajo, pues, en efecto, habría sido necesario escribir de nuevo párrafos enteros. Han adoptado una solución intermedia, que tiene a su favor, por encima de toda razón práctica, una justificación objetiva: reeditar el texto íntegro como venía en su manuscrito, añadiendo una tabla de rectificaciones.

La justificación objetiva de esta solución se atiene al hecho de que el trabajo del P. Coathalem ha sido uno de los primeros, junto con el de dom Drewniak (1934), en abordar un punto importante de mariología con un método verdaderamente histórico; uno de los primeros también en haber hecho en este campo, esta obra de salubridad que prosigue hoy con los trabajos de un Mons. Jouassard, de un P. H. Barré, de un R. Laurentin y, en general, de las sociedades de estudios marianos de Francia y Alemania. Las cuestiones marianas se tratan y siguen tratándose con frecuencia, sea por puros especulativos que construyen y deducen, sin inquietarse verdaderamente por los datos positivos de la Escritura y la Tradición, sea por los devotos de la Santísima Virgen, que, cuando citan textos, a veces con abundancia, los entienden como «de conjunto» y sin previo examen histórico del contexto a que se refieren, en el

* Extr. de *Revue Sciences phil. théol.,* 39 (1955), pp. 408-412.

1. H. COATHALEM, S. J., *Le Parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle* (*Anal. Gregoriana,* 74), Roma, Univ. Gregoriana, 1954; 16'5×24'5, VIII-136 pp.

sentido de las actuales tesis de teología mariana, o en una proyección «meliorativa», pues los evalúan por encima del valor real propio. Ahora bien, las mismas palabras no tienen siempre, en los autores antiguos, ni el sentido vigoroso que se podría desear, ni tampoco el alcance que tendrían hoy día. Un ejemplo, entre otros muchos: san Bernardo emplea, a propósito de María, la palabra *immaculata (Hom. 2, sup. Missus est)*, cuando, como se sabe por su carta a los canónigos de Lyon, rechazaba la celebración, e ignoraba la doctrina de la Inmaculada Concepción. Se podrían multiplicar los ejemplos, especialmente sobre las expresiones *Mater viventium* o *Coredemptrix*. Podrían hacerse también observaciones análogas en otros campos, aparte de la mariología, en la eclesiología, por ejemplo. Es, pues, evidente que hace falta insistir y acentuar la solicitud por una interpretación realmente histórica hasta poder plantearse la cuestión del sentido exacto de las palabras, y de su comprensión precisa en un autor o en una época dada.

No es que el trabajo del P. Coathalem sea enteramente satisfactorio en este aspecto. Repitámoslo: marca una etapa en los estudios marianos; ésta es la razón por la que se ha querido reeditarlo exactamente como estaba. Pero las conclusiones de conjunto parecen logradas. Son muy interesantes.

Asistimos, entre la época de los Padres —que termina en Occidente, a principios del siglo VII con la muerte de san Gregorio, 604, y la de san Isidoro, 636— y el siglo XII, a un tránsito de un estado del pensamiento en el que María (y la Iglesia) no eran consideradas en sí mismas y por sí mismas, sino en la «economía», en una observación propia de María (y, más tarde, de la Iglesia), en sí misma y por sí misma. Dos autores fueron, sobre todo, los iniciadores de esta nueva mentalidad: Ambrosio Autperto y Pascasio Radberto. Ambrosio Autperto es el primero, en la literatura latina, en haber tenido sermones propiamente sobre la santísima Virgen [2]. Así, María comienza a ser por sí sola objeto de atención y consideración de los fieles. Con Pascasio Radberto se la distingue de la Iglesia y se la considera como salida de ésta [3]: como punto de partida, contiene a la Iglesia, por muy particular que sea, contiene la totalidad. Después de la resurrección de Jesús, está por encima de la Iglesia y la ilumina (cf. Coathalem, p. 65, n. 34, pp. 68-69). Pascasio Radberto hace una aplicación individual a María de los temas aplicados hasta entonces a la Iglesia (cf. pp. 83-85). Surge un movimiento en virtud del cual se van a resucitar todas las metáforas tradicionales que expresan la relación de la Iglesia con Cristo, e introducir entre ambos a la Virgen María, que será así el fundamento del edificio, la cabeza del rebaño, el cuello entre la cabeza

2. Cfr. J. WINANDY, *Ambroise Autpert, moine et théologien*. París, 1953, p. 38. Comp. Coathalem, p. 41, n. 35 y p. 62 (a propósito de la interpretación de Ap. 12). Se hallan en tiempo anterior sermones (de Navidad, por ejemplo), que hablan ampliamente de María; pero son sermones sobre las fiestas del Señor, fiestas de la Economía.

3. El P. Coathalem nos da, p. 126, n. 7, una serie de referencias de autores que, según dice, presentan a María dentro de la Iglesia, como miembro de la Iglesia o hija de la misma. Después de la comprobación de estos textos, debo decir que si algunos de entre ellos se expresan así, en efecto (san Agustín, *P. L.*, 46, 938; Ruperto, *P. L.*, 168, 50; 169, 1043, 1464-65), varios enuncian la idea de que María es parte, la parte más excelente y más representativa de la Sinagoga, de Sión, de la Iglesia de los patriarcas y de los profetas. Idea ciertamente muy interesante que debe tenerse en cuenta.

y el tronco (cf. p. 95). Antaño se decía que todo el Antiguo Testamento se refiere a Cristo y a la Iglesia[4]; ahora empieza a decirse que se refiere a Cristo y a María.

Lo que expresamos aquí, el P. Coathalem lo expone, de manera a veces un poco complicada y no sin repeticiones, dentro de las categorías diferentes. Durante los ocho primeros siglos, dice, o sea en los Padres, sigue considerándose a la Virgen María en su fase temporal de su vida, es decir, en los actos precisos históricamente únicos, en que tenía relación con la venida redentora del Verbo encarnado. La maternidad virginal que María ejerció una vez con respecto a Jesús, es ejercida en adelante por la Iglesia con los miembros de Cristo: la Iglesia es la nueva Eva. Ciertos autores observan con profundidad que en esta doble (y en cierto sentido, única) maternidad, el Espíritu Santo es igualmente el agente soberano. María y la Iglesia ejercen en dos momentos de la «economía» una parecida maternidad virginal, de suerte que María es la figura personal perfecta de la Iglesia[5]. Tal es, en efecto, el punto de vista de los Padres, y la exposición del P. Coathalem nos parece confirmar lo que nosotros mismos expusimos en esta *Revista,* a pesar de ignorar su trabajo. A partir del siglo VIII se empieza a considerar a María como la criatura que posee, en su vida celeste, una actividad trascendente, una maternidad «propia» con respecto al Cuerpo místico. Y he aquí lo nuevo: «La relación tipo-ejemplar se prolonga en relación de influencia; el paralelismo de simple comparación en paralelismo de mediación» (p. 58). «La santísima Virgen se nos presenta como la figura que no solamente precede a la Iglesia y la anuncia, sino que la domina y la socorre, haciéndola partícipe de los tesoros que antes que nadie ha recibido de su Hijo» (p. 68). María es una fuente original, bien que segunda (de gracia para la Iglesia).

San Bernardo se sitúa en este movimiento: es uno de los que pone o «interpone» a María entre Cristo y la Iglesia (p. 89). A decir verdad, no es el doctor mariano iniciador de temas nuevos, sino que los presenta con frecuencia sin ser él el autor, repitiendo simplemente un cliché recibido, pero bastante falso o no bien fundado[6]. El más docto especialista de la literatura mariana medieval, el P. H. Barré[7], y el mejor especialista de san Bernardo,

4. Véase *Rev. Sciences phil. théol.*, 1954, p. 3, n. 1.

5. El hecho de que ejerza esta maternidad con respecto al Verbo, el Hijo de Dios, confiere también a María una santidad personal excepcional, como lo acaba de demostrar CH. JOURNET, *Esquisse du dévéloppement du dogme marial (Sagesse et Cultures)*, París, Alsatia, 1954.

6. «La mariología no ocupa un lugar importante en la doctrina de san Bernardo, comparándola, por ejemplo, con su eclesiología o su cristología. Ha hablado de la Virgen muy poco, casi en la misma proporción que de los ángeles, de los sacramentos y de algunas otras cuestiones de las cuales no intenta hacer los temas dominantes de su enseñanza. Conviene, en este dominio sobre todo, no juzgar a Bernardo según su reputación, como lo ha hecho G. M. Roschini en un volumen en que tiene poca parte la crítica histórica (*Il dottore Mariano*, Roma, 1953)». J. LECLERCQ, atrículo citado *infra*, n. 4: p. 362.

7. *Saint Bernard, Docteur marial*, en *S. Bernard théologien* (*Anal. S. ord. Cisterciensis*, 9, 1953, pp. 92-113).

dom J. Leclercq[8], han denunciado, en este cliché recibido, una contra-verdad histórica. En realidad, san Bernardo, que pretendía ser hombre de tradición, no sobrepasó, en teología mariana, las afirmaciones o las prácticas recibidas en la Iglesia de su tiempo. Sólo se le debe una invención —pero muy importante—, la de la imagen del «acueducto».

Tomemos nota de estas observaciones. Nos parece, no obstante, que corren el riesgo, no de empañar la gloria de san Bernardo, que es bastante brillante, sino de hacer desconocer la gran importancia de su aportación en el campo que aquí nos interesa, y muy especialmente en la línea indicada más arriba. Se nos dice —mejor dicho, se nos demuestra con erudición y entusiasmo a la vez— que san Bernardo «se coloca (en devoción y en teología marianas) en la escuela de la Iglesia en su liturgia» (dom Leclercq, p. 372). Pero, ¿dónde se halla, en la liturgia anterior al siglo XII, algún dato que responda al texto de san Bernardo, que citamos más arriba, y cuyo estiquio subrayado por nosotros no deja (desde el ángulo bíblico y teológico) de plantear ciertas cuestiones?

Domina nostra,
Mediatrix nostra,
Advocata nostra,
Tuo Filio nos reconcilia[9].

La misión «propia» de María, una operación de gracia cuyo sujeto es «María» (en dependencia naturalmente de Cristo y del Espíritu Santo), es lo que aquí se afirma. Esta idea no había aparecido aún en la tradición patrística. María es, después de Cristo, una fuente original de gracia para la Iglesia, se sitúa a este respecto entre Cristo y la Iglesia, entre el Esposo y la Esposa. Sabemos que antes de san Bernardo, ya en el siglo XI («el gran siglo mariano de la Edad Media», dom Leclercq, página 366), se encuentran, sino exactamente estas fórmulas, por lo menos estas ideas: ante este estado del pensamiento mariano, san Bernardo no aportó, pues, nada nuevo salvo la expresión e imagen del acueducto. Pero, ¿y respecto al pensamiento patrístico? Estamos enteramente de acuerdo en situarlo con dom Leclercq —que puede citar unas palabras de S. S. Pío XII— en la mentalidad y en el mundo espiritual de los Padres. Es preciso, sin embargo, notar lo que, en él, no pertenece a la edad patrística, y que saca, no del universo patrístico, sino de una nueva etapa del pensamiento católico.

Hemos sugerido ya, y esperamos poderlo demostrar después en detalle,

8. En un breve artículo de asombrosa densidad, así como de documentación y de inspiración: *S. Bernard et la dévotion mediévale envers Marie*, en *Revue d'Asc. et de Myst.*, 30 (1954), pp. 361-375.

9. A este texto de san Bernardo (*In adv. serm.*, 2, 5: P. L., 183, 43), comparamos este pasaje de un himno (Virginis Mariae laudes), atribuido a veces, erróneamente a Adán de San Víctor (siglo XII), mediocre decalco del *Victimae paschali laudes* que hemos oído cantar, el día de *Pascua* (!), 1954, en San Esteban de Jerusalén (Escuela bíblica): *Tu prece nos pia-Christo reconcilia.*

que las consideraciones eclesiológicas siguen, con un cierto retraso, el mismo ritmo y la misma tónica que las que se refieren a la santísima Virgen. En la época de san Bernardo, si no en su teología personal, el proceso se inició ya; según él la Iglesia sería también considerada «en sí misma», y presentada como una mediación entre Cristo y los hombres.

1957 *

P. Estanislao Jaki, O. S. B., *Les Tendances nouvelles de l'Ecclésiologie* (*Bibliotheca Acad. Cathol. Hungaricae, Sectio philos. theol.*, vol. III), Roma, Herder, 1957; in 8.º, 274 pp.

La finalidad del autor no es describir un cuadro completo de los estudios eclesiológicos durante más de un siglo. Lo hace sólo en cierto modo, puesto que utiliza una enorme documentación. En este ángulo, no obstante, se podrían observar algunas lagunas[1]. Ciertos autores gozan de favor y simpatía (¡no tenemos por qué lamentarnos!), al paso que otros no son tan apreciados. Algunos capítulos apenas si se bosquejan (por ejemplo, María y la Iglesia); otros apenas si se tratan (la historia de las instituciones, la Iglesia e Historia, especialmente Iglesia y Estado). Se podrían formular algunas observaciones críticas sobre el modo de establecer las perspectivas o, digámoslo así, los entronques: el papel de Pilgram y también el de Möhler, nos parecen exagerados, pues Möhler se le ha invocado frecuentemente más como ilustración que como verdadera fuente. En suma, a pesar del inmenso esfuerzo ralizado y el interés vivísimo del cuadro que se nos traza, no tenemos, en cuanto a eclesiología, un libro tan perfecto como el de R. Aubert, por lo que se refiere al problema del acto de fe. Pero nuestras observaciones no deben menoscabar el gran interés de un primer estudio de conjunto de las investigaciones eclesiológicas, después de Möhler (125). Con todo, digamos una vez más que el objetivo del autor era más limitado: desglosar las nuevas tendencias de la eclesiología, después de *L'unité* de Möhler (1825).

La consideración de la Iglesia se halla disociada, en gran medida, del tratamiento apologético, y ha venido a ser más dogmática. Se trata, en efecto, del misterio de la Iglesia, en cuanto es objeto de la fe. También —y esto es más nuevo todavía— en cuanto «es vivido» por los fieles. Lo que supone no sólo una visión de la Iglesia como organismo vivo, sino un interés por las manifestaciones

* Aparecido en *La Maison-Dieu*, n. 53 (1958), pp. 170-172.

1. Se podrían llenar varias páginas de referencias adicionales. Indicamos solamente algunas de las lagunas más notables: la corriente tradicionalista, de la que J. de Maistre es el protagonista; colecciones como *Menschen der Kirche* (Benziger); ciertos estudios importantes sobre la eclesiología medieval (ed. de Juan de París por dom J. Leclercq; libro de E. Gilson sobre Dante; estudios de G. de Lagarde) o sobre el galicanismo (V. Martin); el artículo del P. L. Hertling, *Communio und Primat*, Roma, 1943 y su continuación por J. Wodka en el *Oesterr. Archiv. f. Kirchenrecht*, 1950, pp. 30 s., o aún de los instrumentos de trabajo, tales como E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, 3 vols., etc.

«históricas» de su vida, por sus condiciones de existencia en la temporalidad. Como organismo vivo, la Iglesia ha sido sobre todo estimada como el Cuerpo místico de Cristo. Al par que volvía a centrarse así sobre la cristología, era considerada en sus relaciones con el mundo (sin embargo, los estudios misiológicos se tratan sólo muy someramente) y con lo que permanece fuera de ella: cuestión de los miembros de la Iglesia, de la salvación de los no católicos, en fin, ecumenismo (pero la presentación que en ella se hace en las pp. 129 ss., 135, de ese movimiento ecuménico no es satisfactoria en todos sus puntos). Así, una vez más, un movimiento de centralismo ha permitido un movimiento de expansión.

La aportación del movimiento y de los estudios litúrgicos a la eclesiología, se trata expresamente, aunque de manera sucinta y un poco corta: sólo algunas palabras, páginas 13 (dom Guéranger), 61 ss., y luego 68-69, sobre el cuadro litúrgico de la renovación moderna de la teología del Cuerpo místico. La documentación es sobre todo de color o matiz alemán, mientras que en cuanto al conjunto, las publicaciones francesas se valorizan ampliamente. El autor menciona bastante aprisa (p. 69) el interés cristocéntrico de la liturgia, y nos parece realmente decisivo. No indica lo suficiente, a nuestro parecer, la influencia de la teología caseliana del «misterio», y ello quizá no en el plano técnico de conceptos precisos que hay que utilizar, sino en cuanto al clima e inspiración nueva de los cuales se ha aprovechado mucho el sentido de la Iglesia. Asimismo y por la misma razón, la influencia de la renovación de los estudios exegéticos (escatología). A esta aportación litúrgica está vinculada también la valoración de la teología de las relaciones entre la eucaristía y el Cuerpo místico, con el libro mayor del P. de Lubac (pp. 188 ss., 196 ss.).

Obtendremos copioso fruto de la abundante documentación de este primer ensayo de clasificación y encadenamiento. La eclesiología es quizá el sector más activo del esfuerzo teológico en la época contemporánea. Hace treinta años, M. Dibelius había dicho que el siglo XX sería el siglo de la Iglesia. Dom Jaki demuestra muy bien que el esfuerzo puede justificar este presagio en la teología católica. Ayudará a los que quieren proseguir y secundar estos conatos y situarse con conocimiento de causa en la trayectoria de trabajos ya de suyo tan prometedores.

1962

EL EPISCOPADO Y LA IGLESIA UNIVERSAL *

«El cardenal Saliège, prologando no hace mucho tiempo, un pequeño fascículo de M. Martimort acerca del obispo, decía, bajo una forma de ocurrencia irónica o humorística, que todavía no se había escrito un *De Episcopo*. «¿Lo diría aún hoy?», se preguntaba recientemente Mons. Guyot, obispo de Coutances [1]. Y, sin embargo, escribiría esto antes de la aparición de este volumen que acabamos de publicar en las ediciones «du Cerf» bajo el título: *L'Épiscopat et l'Église universelle* [2]. ¿Acaso sería el tratado anunciado, el *De Episcopo* esperado? Todavía no. Fiel a este propósito, la colección *Unam Sanctam*, ha querido no tanto publicar un tratado, como preparar, en lo que cabe, el tratado ideal futuro.

No obstante, el contenido de la presente recopilación es sobremanera rica. Hay quien llama la atención sobre el índice de materias; quien hace hincapié en una lectura atenta hecha reiteradamente. El que suscribe estas líneas ha leído la obra tres o cuatro veces: en manuscrito, en pruebas, para componer los índices, para hacer la reseña. Cada vez ha encontrado atisbos nuevos de luz. El episcopado se considera en ella sucesivamente en su «relación con Cristo» (Mons. O. Perler) y «como servicio» en el cristianismo (Y. Congar); en su «relación con los Apóstoles» (J. Colson, A. M. Javierre, sobre la sucesión apostólica); en su «relación con el Pueblo de Dios», y esto primero en el marco de la Iglesia universal, luego en el de la Iglesia particular; en su «relación con el Papa»; en fin, «en sí mismo», en dos ensayos muy valiosos sobre el obispo según las oraciones de la ordenación de los diferentes ritos (canónigos premonstratenses de Mondaya) y sobre el estado presente de la teología del episcopado (P. J. Lécuyer, cuyo estudio completa el de Mons. Charue, obispo de Namur, en que introduce la obra presentando la enseñanza de Pío XII y de S. S. Juan XXIII sobre el episcopado).

Nadie extrañará que, en un tema tan complejo, ciertos aspectos se hayan estudiado poco. Esto responde igualmente al hecho de que varios autores, cuyo concurso se esperaba, rehusaron luego la invitación a colaborar en ella,

* Aparecido en el *Ami du Clergé*, del 9 de agosto de 1962.

1. En el número del Centenario de *Prêtres diocésains*, junio-julio 1962, p. 231.

2. *L'Épiscopat et l'Église universelle*, obra publicada bajo la dirección de Y. M.-J. Congar y B.-D. Dupuy, O. P. Colección *Unam Sanctam*, n. 39, París, 1962.

o tras de haber prometido su colaboración, no pudieron cumplir su promesa. Tampoco podrá extrañar que no figuren ciertos nombres que están vinculados a la teología del sacerdocio y del episcopado, si se considera que varios estaban comprometidos ya en la colaboración con otra colección que deben publicar las ediciones Desclée de Brouwer (así Su Exc. Mons. Guerry, el P. H. Bouëssé, etcétera). Los lectores se alegrarán, por el contrario, al ver que no se ha olvidado a Oriente. Está presente en los bellos y tan concienzudos estudios históricos de dom H. Marot y del canónigo C. Vogel; se expresa en las contribuciones llenas de savia y de originalidad y hasta de profundidad, debidas al Archimandrita Oreste Kéramé y a dom Th. Strotmann, monje de Chevetogne.

Sin embargo, se han descartado deliberadamente del plan, ya de suyo tan sobrecargado de esta obra, los estudios formalmente ecuménicos. La materia hubiese sido tan abundante y prolija, que hubiera exigido un segundo volumen, pues la cuestión del episcopado se encuentra de lleno dentro del movimiento ecuménico y a veces hasta en el interior de las comuniones protestantes. Varios de los estudios de la presente colección van precediendo estas investigaciones, sobre todo los estudios muy nutridos de Mons. Perler y del P. J. Colson, que versan sobre la tradición primitiva, esa tradición austera si no rigurosa, del P. A. M. Javierre, acerca de la sucesión apostólica. Pero más que nada, esta colección tiene del principio al fin un valor ecuménico por su clima y por su tónica de gran seriedad, no solamente histórica, sino religiosa y cristiana, de serenidad en las afirmaciones católicas, y por estar lejos de toda estrechez polémica o confesional: tónica muy bien orientada desde la introducción por un estudio del P. B. D. Dupuy, coeditor de la colección. Por todo esto, el volumen se mantiene en la vertiente ideológica del pontificado de S. S. Juan XXIII, irradiando paz y optimismo sobrenatural, solicitud pastoral y de franca obertura.

El episcopado en sí mismo

La imagen del obispo que resulta de esta obra, es del mismo corte. No que se haya inclinado en algún momento hacia el género moralizador de los *Miroirs de l'évêque*; la espiritualidad, que alienta aquí y se expande en todas direcciones, procede de la misma teología, técnicamente honesta y apoyada sobre una documentación positiva. Se ha salido deliberadamente del problema particular que ha pesado largo tiempo sobre las exposiciones escolares, a saber, el de la originalidad del episcopado con relación al presbiterado. Se ha considerado en bloque el episcopado. Por lo demás, se basta a sí mismo. Aparece con un brillo exento de exageraciones o de retórica, en su plena verdad de realidad sacra y natural. El obispo es el tipo del Padre, representa a Dios ante la Iglesia, como a la Iglesia ante Dios (pp. 312 ss.); es el vicario de Cristo, obispo supremo de la Iglesia[3]. Es el pastor y el gran sacerdote del pueblo de Dios (san Clemente, pp. 55 ss., cf. 331 ss., 756 ss.).

3. Según nuestro modo de ver, falta un estudio formal sobre este tema, que aparece en una decena de lugares. Hubiera dado más plenamente su dimensión a toda esta teo-

Se da gran preferencia a la acción «sacerdotal» del obispo. No obstante, de una manera que concuerda con las investigaciones actuales sobre el sacerdocio, la presente colección, en más de una ocasión ha puesto a plena luz el papel del obispo como heraldo y propagador del Evangelio, como jefe y organizador de la catequesis y como doctor. Véanse en particular los estudios de J. Colson y de S. E. Mons. Elchinger. Además, junto a una concordancia impresionante, que procede de autores tan diversos ya por la ideología religiosa, ya por el país de procedencia, y que no se han puesto de acuerdo, se ha insistido sobre el aspecto colegial y comunitario de este *pondus* de evangelización y de enseñanza: incumbe solidariamente a los apóstoles, cuyo ministerio se prolonga a través del episcopado tomado como cuerpo, y a aquellos que los obispos se asocian para llenar este cometido inmenso. Véase J. Colson, Mons. Elchinger y el estudio original, pero no muy límpido, de L. C. Baas, presidente de la Acción Católica holandesa.

Es sabido que la idea de «colegialidad» ha atraído en estos últimos años la atención y el mismo favor de aquellos que han escrito sobre la función de los obispos. Sin haber sido estudiada aquí por sí misma de manera escolar o abstracta, está ciertamente en el corazón de toda colección cuyo título lo anuncia ya por sí solo y despierta el interés. El episcopado aparece aquí como un *ordo*, es decir, un grado jerárquico y a la vez un cuerpo, una solidaridad. Mejor dicho, una unidad funcional cuya distribución, en tantos y tantos sujetos como viven a través del espacio y del tiempo, no divide la realidad. Así, a pesar de recibir una porción definida de una grey total, cada obispo es fundamentalmente obispo de la Iglesia católica; guarda personalmente un orden con respecto al todo, orden que actualiza de muchas maneras, pero cuando lo hace de una manera más formal y más plena es cuando, en unión con los otros obispos y con el jefe de su *ordo*, el sucesor de Pedro, jefe del colegio apostólica, se sienta en el concilio como si fuera —en la solidaridad y comunión de todos— juez de la fe y legislador supremo.

Episcopado y Pontificado.

Así las cosas, no se podría evitar el enfoque de la cuestión sobre las relaciones existentes entre el episcopado y el Papa, jefe de la Iglesia universal. Todos los estudios que se refieren a este punto subrayan que el obispo no es un simple vicario, delegado o funcionario, del Papa. Sobre este tema, no nos cansamos de releer la carta colectiva de los obispos alemanes en 1875, con el Breve aprobatorio de Pío IX, presentados aquí por dom O. Rousseau. El obispo obra en virtud del propio poder; poder, dice el P. Lécuyer, que no podría apreciarse cómo se distingue de un poder de vicario o delegado, si viniese enteramente del Papa, por una participación en la plenitud del poder de éste. A menos que digamos, con el padre P. G. Dejaifve, que esta pleni-

logía. Nosotros lo tocamos en un artículo sobre *Jésus-Christ, Chef invisible de son Corps visible*, que aparecerá con las relaciones de un coloquio de cristología que tuvo lugar en Arbresle en abril de 1961, en las ediciones Desclée de Brouwer.

tud de poder heredada por el Papa, de san Pedro, es plenitud de un poder de su naturaleza colegial, y exige de por sí ser comunicada a los demás. Pero esta interesante sugerencia parece desarrollarse como si toda la herencia apostólica se hubiese concentrado en Pedro y que el colegio de los Apóstoles no tuviera sucesión propia en el colegio de los obispos, o aún como si los otros apóstoles hubiesen tenido su poder de Cristo por intermedio de Pedro, lo cual parece difícil de sostener por los textos del Nuevo Testamento.

Es notorio que la doctrina católica sostiene que la autoridad del magisterio y el poder de gobernar que se encuentra en los obispos no deja de hallarse por igual en la persona del sucesor de Pedro, en plenitud, independientemente de toda intervención de los obispos. Se encuentra, al contrario, tal plenitud en todos los obispos, matizada de una cierta dependencia con respecto al Papa; ¿pero de qué naturaleza es esta dependencia? ¿Simple subordinación querida por el Señor, que ha constituido el mismo colegio apostólico con miras a guardar la unidad, o derivación y participación? El P. Lécuyer abre un camino que no es, propiamente hablando, nuevo, pues parece muy bien ser el que supone la liturgia y corresponder a la doctrina de santo Tomás de Aquino: el Papa no comunica el poder radical de regencia y de enseñanza, que está vinculado al carisma episcopal de pastoral superior dado a la ordenación (el cual cree el P. Lécuyer, como también nosotros, que representa el sacramento del orden en su grado máximo). Mas, al nombrar un obispo para una sede determinada, el Papa precisa sobre qué sujetos este obispo podrá ejercer su autoridad episcopal. La historia ha conocido otros procedimientos: durante once o doce siglos, el Papa no intervino en la designación de los obispos para tal o cual sede, ni tampoco con frecuencia en la creación de nuevas sedes episcopales. Este hecho nos parece desde luego que hace imposible formular una declaración como dogma de fe, de la opinión teológica, actualmente preponderante, que hace derivar el poder de los obispos del Papa. *Historia docet.* Demuestra que han existido otras situaciones y otros regímenes distintos de los que nosotros conocemos. A este respecto, los estudios históricos tan documentados y tan probos de dom H. Marot y del profesor C. Vogel, nos hacen sensible el doble pluralismo geográfico, según las regiones, e histórico según los tiempos, que se encuentra en la antigua tradición.

No obstante, incluso en la opinión hoy día más extendida, queda como hecho sentado que el episcopado como tal, es decir, como cuerpo o colegio, forma parte de la constitución divina de la Iglesia y el Papa no podría suprimirlo. Aunque pudiese limitar, *de facto,* el ejercicio de su poder por los obispos, como lo hace, por ejemplo, sustrayéndoles a los religiosos, por excepción (problema estudiado de un modo muy original por el P. R. Carpentier, S. J.). Dos estudios sumamente interesantes de la presente colección, los de los padres Karl Rahner y G. Dejaifve, aceptan, como punto de reflexión, la idea de una jurisdicción de obispos «recibida» del Papa, y demuestran que en esta hipótesis la estructura de la Iglesia no es puramente monárquica y centralista, sino bipolar, si se admite la expresión.

Hemos resumido ya la argumentación del P. Dejaifve. El P. Rahner piensa (según su modo habitual), acerca del sentido interior de las cosas, en el marco de los hechos formulados e interpretados con acuidad. Refiere la dua-

lidad del papado y del episcopado (esencial en la Iglesia), de una parte a la universalidad, de otra al hecho de que la Iglesia no se actualiza plenamente como Iglesia, y así, por encima de una existencia habitual de sociedad jurídica perfecta, sólo viene a ser plenamente «evento», en la celebración de la eucaristía. Ahora bien, esta celebración es necesariamente local... Estas observaciones van al encuentro de una teología de la Iglesia actualmente diseminada y en boga entre los ortodoxos, que vinculando la iglesia a la eucaristía, la ve exclusivamente en el marco local, como comunidad local (P. Afanasiev, P. Evdokimov, etc.). Demostramos nosotros cómo esta eclesiología olvida la representación de la realeza soberana universal de Dios sobre la Iglesia universal, que el desarrollo de la eclesiología ha afirmado más y más en Occidente.

Plenitud de poder del Papa.

El P. Karl Rahner hace una observación complementaria muy interesante. Hay una constitución de la Iglesia, dice, que supone primado y episcopado. No obstante, la plenitud del poder del Papa es tal que ninguna regla «de derecho» limita su ejercicio. Podría intervenir (en el sentido de que tuviese el poder), de tal modo en las diócesis, limitar de tal forma el ejercicio de su autoridad por los obispos, que ésta quedaría prácticamente suspendida. No existe, dice el P. Rahner, límite «jurídico definido» en el poder del Papa. No es en el plano de las precisiones jurídicas donde debe buscarse el principio de equilibrio entre los dos elementos, tanto el uno como el otro de institución divina, de la constitución de la Iglesia, obispado y primado; sino en el principio sobrenatural de toda la acción de la Iglesia, el Espíritu Santo, bajo cuyo impulso todo acontece. Se recordará a san Bernardo, que escribe su famoso *De Consideratione* al papa Eugenio III, y rebelándose contra el abuso creciente de las interferencias romanas dentro del campo del ejercicio normal de la autoridad de los obispos por las dispensas y las exenciones: *Facitis hoc quia potestis; sed utrum et debeatis quaestio est* (Vosotros hacéis esto, tenéis poder, ¡pero se trata de saber si hacéis lo que debéis!)[4].

Este toque de campana dado por el P. Rahner se encuentra por otra parte en la colección. El P. B.-D. Dupuy expresa muy bien la importancia de conjunto cuando escribe:

«Conviene, pues, hoy día, siguiendo la dirección señalada por la encíclica *Mystici Corporis Christi,* enlazar los datos, sobre todo externos y jurídicos, de la teología moderna del ministerio con la mira más interior, más sacramental y al mismo tiempo más tradicional, que considera siempre la Iglesia en su primer jefe como la comunión de los hombres con Dios. La unidad de la Iglesia exige la subordinación del episcopado, aunque esté reunido en corporación, al Soberano Pontífice. Nadie, ciertamente, sueña en negarlo. Pero antes que nada, antes que toda consideración de sus vínculos jurídicos, están como ordenados el uno al otro, según un cambio, una reciprocidad, una concordia en el servicio de la misión apostólica, que excluye toda visión unilateral de la comunión que les une» (p. 26).

4. Lib. III, c. 4, n. 14, *P. L.*, 182, 766.

Se presiente cómo este largo estudio del episcopado corresponde, en este punto particular, al movimiento general de la búsqueda eclesiológica, así como la colección *Unam Sanctam* lo ha expresado y ofrecido desde 1937. En primer lugar, bajo el punto de vista del método, caracterizado por una larga y leal reintegración de las fuentes, ante todo de la fuente bíblica, luego de los Padres y de la liturgia; en cuanto al contenido, que depende evidentemente del método y le corresponde. Los *De Episcopo* eran, desde un pasado reciente, sobre todo tratados de derecho público o administrativo. Las últimas obras publicadas (Martimort, Mons. Guerry, Mons. Charue) eran netamente espirituales y pastorales. Ésta también, e igualmente pertrechada de una sólida base eclesiológica. La Iglesia aparece en él como una comunión de dimensiones planetarias, vivida en iglesias locales que realizan el misterio sacramental y de las cuales los obispos, cada uno en su sede y todos en unión con el Papa y entre ellos, son los reguladores espirituales como sacerdotes, pastores, doctores. La idea de una solidaridad de los obispos, formando un solo colegio o cuerpo para la evangelización del mundo, se repite frecuentemente en esta colección.

Los dos concilios del Vaticano.

Escribiendo en la víspera del II concilio Vaticano y pensando en él, no podemos menos de referirnos al I concilio del Vaticano. Mucho se ha repetido que este concilio, dominado por la cuestión de la autoridad papal, había descuidado la autoridad de los obispos. Esto no es del todo verdad. Ya un excelente y concienzudo estudio del padre J.-P. Torrell había restablecido una justa apreciación de las cosas[5]. La presente colección lo hace asimismo (véanse pp. 25, 639 ss., etc.). Resulta que el I concilio del Vaticano se había mantenido en la reserva. Es un hecho del cual hemos resumido numerosos ejemplos (y véase aquí, pp. 644, 649): cada vez que los Padres de 1870 pidieron que se señalase netamente la autoridad de los obispos, la «Diputación de la Fe», es decir los redactores e informadores de los textos propuestos, declaró que tal era su pensamiento y el sentido de sus textos, pero nada fue cambiado de éstos para así declarar mejor un sentido que se proclamaba ser el suyo propio. De suerte que el texto final está orientado de manera casi exclusiva hacia la afirmación del poder del Papa, como si no existiese otro fuera de él; y es preciso recurrir a las explicaciones dadas en las sesiones plenarias para poder apreciar exactamente el sentido y el contenido.

El primer concilio Vaticano contiene ya la doctrina necesaria, pero formulada desde el punto de vista y bajo el signo del primado papal. En algunas páginas, muy delicadas y de gran alcance (pp. 705 s.), el canónigo G. Thils dice que bastaría — pero sería necesario, ahora — reanudar «la misma doctrina» por el otro cabo, a saber, desde el punto de vista del papel y de la autoridad de los obispos, para poner el debido equilibrio. Da unos ejemplos muy acertados para probar el bien que acarrearía esta nueva lectura de las mismas enseñanzas.

5. *La Théologie de l'Épiscopat au Premier Concile du Vatican* (*Unam Sanctam*, 37), ediciones *du Cerf*, 1961.

Se deduce de aquí que, contrariamente a lo que se oye decir a veces, el próximo concilio no tendrá nada que declarar sobre el episcopado. Salvo quizá sobre dos puntos, que son de sumo interés: por una parte, sobre la sacramentalidad de la consagración episcopal, por otra, sobre la colegialidad episcopal.

El canónigo Fr. HOUTART, uno de los hombres mejor informados sobre los problemas de estructura que se plantean en la Iglesia dentro del mundo contemporáneo, después de haber hecho un inventario de las formas modernas de la colegialidad episcopal (ACA, Conferencias, CELAM, etc.), termina muy acertadamente:

«Un reforzamiento de los poderes del obispo en la Iglesia, tal como el concilio parece debe considerarlo, se concibe esencialmente en el plano colegial, a fin de evitar un fraccionamiento tanto menos indicado cuanto que las diócesis se multiplican rápidamente» (p. 534).

Parece que en un primer momento, el desarrollo del mundo moderno haya exigido dar más fuerza al poder pontificio, acompañado de centralización. El principio del racionalismo moderno, la expansión mundial de las potencias cristianas, la implantación de las misiones dentro de una mentalidad de imperialismo occidental y de colonización, aconsejaban un tal *processus*. Se puede preguntar si en un segundo momento, el en que vivimos hoy, el mundo moderno no pide acaso otra cosa. Un centro único no puede abarcar y dirigir todos los movimientos originados en un mundo extraordinariamente activo y que va desarrollándose, buscando, planteando problemas cuyo ritmo y densidad desafían toda medida de conjunto. Muchos pueblos se han despertado y han tomado nueva conciencia. Ha habido un Bandoeng del tercer mundo. ¿No convendría acaso, en la Iglesia, algo que correspondiera a tales hechos? Por un lado, nadie puede quedar aislado. Es preciso que cada uno se interese por todos. Por otro lado, conviene que haya, así lo parece hoy, entre los pueblos particulares y una instancia universal, estructuras intermediarias. Existe ya, en el mundo profano, una Organización de las Naciones Unidas. El Consejo Ecuménico de las Iglesias celebra a menudo reuniones parciales para el lejano Oriente. Los obispos católicos de estas regiones han tenido asimismo, en Manila, en diciembre de 1958, una conferencia común. El África negra, el mundo árabe tienen problemas e intereses comunes, cuya solución tienen que buscar en tanto que son grupos geográfico-culturales. ¿Quizá veremos pronto una conferencia de obispos negros, una conferencia o un órgano permanente del episcopado europeo (véase p. 535)? ¿Quizá el concilio instaurará tales organismos intermediarios, en los cuales hallarían una aplicación el principio sociológico de subsidiaridad, tan proclamado por Pío XII, y al mismo tiempo el principio teológico, nuevamente descubierto, pero tan antiguo como la misma Iglesia, de la colegialidad?

El sociólogo y el teólogo sólo pueden hacer proposiciones. La presente colección las contiene muy interesantes. A los obispos les toca decidir. Son ellos los que harán y formarán el concilio. Después de haber hecho su trabajo, los teólogos no tienen más que decir, sino repetir, lo que decía el P. Mollard (*Esprit*, diciembre 1961):

«Aguardo el concilio con esperanza, y lo acogeré con fe.»

INDICES

Indice de materias eclesiológicas

Indice de autores citados

B

C

CH

D

E

F

H

M

N

O

P

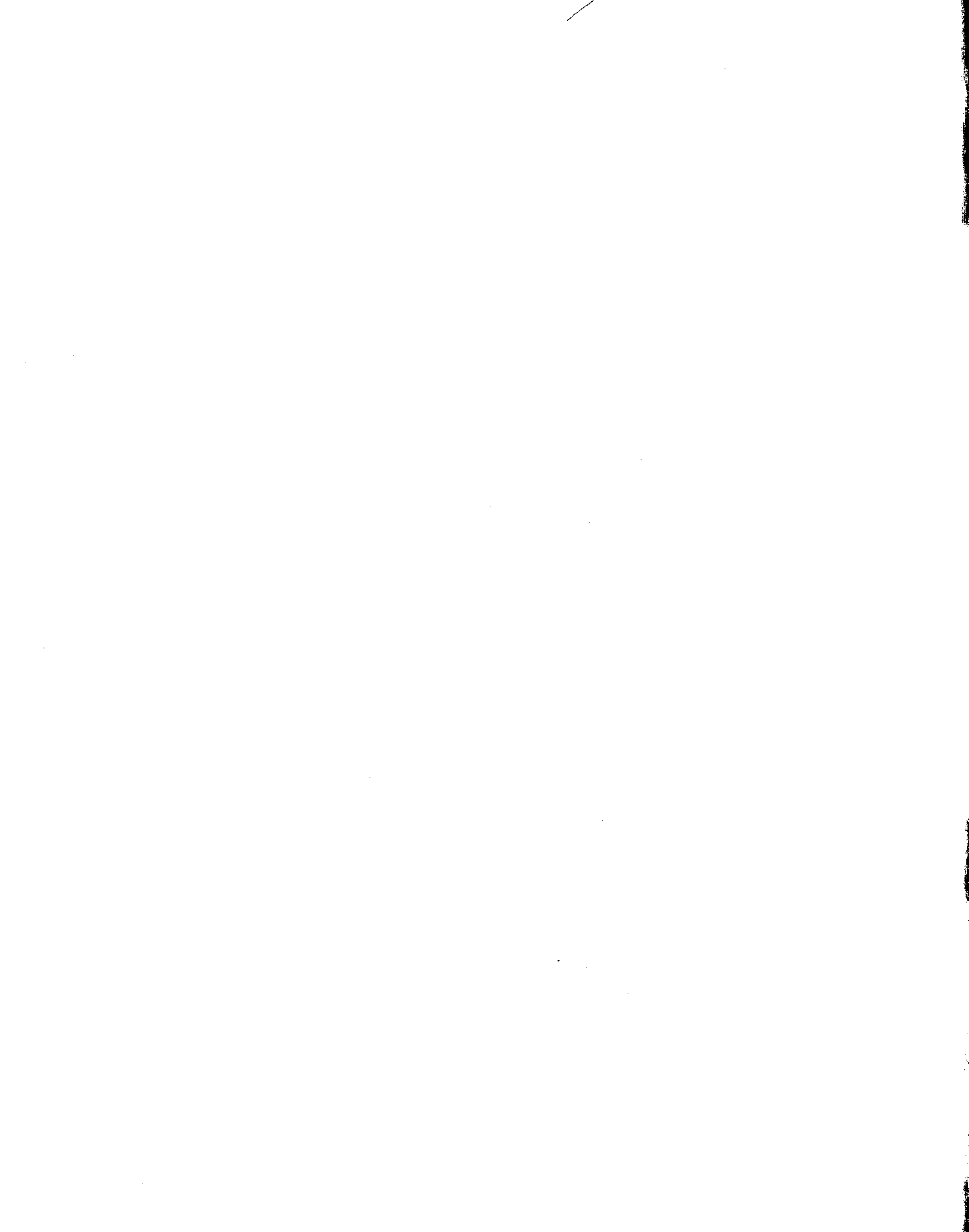
Q

R

T

U

V



Indice general

CRÓNICA DE TREINTA AÑOS DE ESTUDIOS ECLESIOLÓGICOS

FE DE ERRATAS

Páginas 194, 199 y 200 léase *inamisible* donde dice inadmisible